بسم اللہ الرحمن الرحیم

علمی و تحقیقی رسائل

جلد اوّل

1. معینُ المفتی
2. رَفعُ التَشکِیکِ عَنْ حِیلَةِ التَملِیکِ
3. غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم
4. اَلْمَشَاکِلُ الْحَاضِرَةُ فِی حُرمَةِ الْمُصَاهَرَةِ
5. تحقیق طلاق بالکتابة والاکراہ
6. مجنونؔ، غضبانؔ اور سکرانؔ کی طلاق

مؤلف
مُفتی محمد رضوان

ادارۂ غفران
راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جلد 1

علمی و تحقیقی رسائل

(1)...معینُ المفتی

(2)...رَفْعُ التَّشْکِیْکِ عَنْ حِیْلَةِ التَّمْلِیْکِ

(3)...غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم

(4)...اَلْمَشَاکِلُ الْحَاضِرَةُ فِیْ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ

(5)...تحقیق طلاق بالکتابة والاکراہ

(6)...مجنون، غضبان اور سکران کی طلاق

مصنّف

مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

نام کتاب: علمی وتحقیقی رسائل (جلد1)

مصنّف: مفتی محمد رضوان

طباعتِ اوّل: شعبان 1437ھ، مئی 2016ء

صفحات: 676

ملنے کے پتے

اجمالی فہرست

﴿تفصیلی فہرست اندر ہر رسالہ کے شروع میں موجود ہے﴾

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیشِ لفظ

''مجلسِ فقہی'' ادارہ غفران، راولپنڈی

حضرت مفتی محمد رضوان صاحب دامت برکاتہم (مدیر: ادارہ غفران، راولپنڈی) کے فقہی مقالات جو گزشتہ 12 سال کے عرصے میں آپ کی علمی، فقہی اور تحقیقی شبانہ روز جہد و کوشش اور سعی و کاوِش سے گزر کر مختلف وقتوں میں سامنے آئے، اور محدود پیمانے پر طبع ہو کر اہلِ علم وارباب افتاء کی خدمت میں اندرون و بیرونِ ملک پہنچے، اور مختلف مقالات پر اندرون و بیرون ملک کے متعدد مختلف اہلِ علم حضرات کی آراء و تجزیات، نقد و نظر، تائیدات و تنقیحات بھی موصول ہوتی رہیں، جو ہر مقالے کے آئندہ ایڈیشن میں اس کے آخر میں ملحق و شامل کی جاتی رہیں۔

اس وقت تک یہ مقالات پچاس کے عدد کو چھو رہے ہیں، اور ان میں سے کئی مقالات مختلف اہلِ علم وفتویٰ حضرات کے نقد و آراء اور اس کے نتیجہ میں تنقیح، ترجیح، تطبیق اور تہذیب کے مرحلے سے گزر چکے ہیں۔

اہلِ علم وارباب ذوق کی طرف سے ان مقالات کی طرف رجوع اور اعتماد و طلب دیکھنے میں آئی، اور مختلف اہلِ علم حضرات وارباب افتاء کی طرف سے ان کی مجلد انداز میں اشاعت کی خواہش ظاہر ہوئی، اس لئے ان تمام مقالات کی مجلد کتابی صورت میں عمومی اشاعت کی تجویز ہوئی۔

ادارہ غفران کی "مجلسِ فقہی داخلی" میں ان میں سے درجِ ذیل چھ مقالات

(1)...معینُ المفتی

(2)...رَفْعُ التَّشْکِیْکِ عَنْ حِیْلَةِ التَّمْلِیْکِ

(3)...غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم

(4)...اَلْمَشَاکِلُ الْحَاضِرَةُ فِیْ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ

(5)...تحقیق طلاق بالکتابة والاکراه

(6)...مجنونؔ، غضبانؔ اور سکرانؔ کی طلاق

زیرِ بحث آئے، ارکانِ مجلس نے ان کا بالاستیعاب مطالعہ اور ان پر نظرِ ثانی کی، اب یہ چھ مقالات کتابی سلسلے کی پہلی جلد کے طور پر شائع کئے جارہے ہیں، مزید مقالات بھی تہذیب وتنقیح اور مجلسِ فقہی میں بحث وتمحیص سے گزر کر ان شاء اللہ تعالیٰ سلسلہ وار شائع ہوں گے۔

اللہ تعالیٰ اس علمی خدمت وفقہی تحقیقی کاوِش کو قبول فرمائے، یہ مقالات، معاشرہ کے زندہ موضوعات اور وقت کے سلگتے مسائل پر قرآن وسنت کی روشنی میں فقہائے کرام اور مذاہبِ اہلُ السنۃ کی تشریحات وتعبیرات کو ملحوظ رکھ کر منقّح ومؤلّف ہوئے ہیں۔

(1)......مفتی محمد رضوان صاحب (صدر مجلس)

(2)......مفتی محمد یونس صاحب (نائب صدر)

(3)......مفتی محمد امجد حسین صاحب (ناظم)

(4)......مولانا محمد ناصر صاحب (رکن)

(5)......مولانا طارق محمود صاحب (رکن)

(6)......مولانا عبدالسلام صاحب (رکن)

(7)......مولانا غلام بلال صاحب (رکن)

(8)......مولانا محمد طلحہ صاحب (رکن)

(9)......مولانا عبدالوہاب صاحب (رکن)

(10)......مولانا محمد ریحان صاحب (رکن)

(11)......مولانا شعیب احمد صاحب (رکن)

۲۵/ربیع الآخر/۱۴۳۷ھ 05/فروری/2016ء

بسم اللّٰه الرحمٰن الرحیم

معینُ المفتی

من مقدمة عمدة الرعایة
ورسالة ''امام الکلام فیما یتعلق بالقراء ة خلف الامام''
للعالم الکبیر العلامة ابی الحسنات الشیخ عبد الحی اللکنوی
(المتوفی ۱۳۰٤هـ)

المرتب والمحشی
الشیخ محمد رضوان المفتی

الناشر
اداره غفران، راولبندی، باکستان

فهرس الموضوعات

الموضوعات	الصفحة
التماس المرتب	14
(۱) ترجمة العلامة عبد الحى	19
(۲) الخطبة	25
التقليد بين الافراط والتفريط	26
طريق الصحابة والائمة المتقدمين	27
طريق متبعى الائمة المتقدمين	29
ثم خلف من بعدهم خلف هجروا طريق اسلافهم	33
ثم خلف من بعدهم خلف أقاموا الطامة الكبرى	35
ثم خلف من بعدهم خلف خرجوا عن نسبة الائمة	37
ثم خلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات	38
علماء عصرنا متفرقون على فرق أربعة	40

بسم الله الرحمن الرحيم

التماس المرتب

نـحـن نـریٰ مـن بضع سنين ان الدكتوراة و التخصصات فی الفقه و الافتاء انتشـر و شـا ع فی المدارس الدينية و الجامعات، فی شبه القارة من هنا الی هنــا، و كثيـر مـن الـفـضـلاء و الـمتـخـرجين يـأتون و يشـاركون فی هذه التـخـصـصـات بـكل رغبة و شوق ، والآن شرعت المباراة و المسابقة فی اربـاب الـمـدارس و الجامعات الی اجراء التخصص الفقهی فی مدارسهم، كـل واحـد مـنهـم يسـعیٰ ان يسبق علی الآخر فی هذا الامر، فتسابقوا فيما بيـنهـم مـن عـدة سـنـوات، والـمـناهج التعليمی لتخصص الفقهی فی هذه الجامعات شتی، يختارها كل واحد برايه. ”و يعجب كل ذی رای برايه“ و ”كل حزب بما لديهم فرحون“

و مـن هـذا النمط و السلوک صار التخصص ”تعمماً“ و ضعفت المصالح و الاغراض المطلوبة من هذه التخصصات .

و هنا امر آخر ايضاً، ها هی ذه:

ان عـامة عـلـمـاء الـمدارس و ارباب الجامعات التزموا التقليد المفرط، و يشـردون عـن الاجتهـاد والاستـنبـاط بـأنواعها، و غلّقوا ابواب الاجتهاد و الاستخراج من الاصول و النصوص كل التغليق، و هذه الطائفة من العلماء قـد آمـنـت فـی الـغـالـب بـعـصـمة الـعلماء المتأخرين فی منهاج فقههم و تـخـريـجهـم و درسهم و دراستهم و ترتيبهم للكتب و ضبطهم الفروع من الاصول .

”لايرون عنها بدلا، و لا يجدون عنها محيصا “

و يـرون فى زعمهم كأنّ العدول عنهم ضربا من التحريف و نوعا من البدع و قسـما من الالحاد ، فكاد العلم و الدين يضيع من نمط و سلوک، هئولاء الجامدين.

لمثل هذا يذوب القلب من كمد

ان كان فى القلب اسلام و ايمان

فـفـرضـوا و الـزمـوا التـزامات التقليد المحض على هئولاء الفضلاء الذين يـاتـون عـنـدهـم لتـحـصيـل التـفـقـه و ملكة الاستنباط و الاجتهاد، و لياقة الاستـخـراج، مـن الـنصوص(مباشراً) بمراعاة القواعد المرقومة فى كتب القوم فى ضوء الاصول المكتوبة فى الاسفار.

هـذه الالتـزامـات لـلتـقـليـد عيـن الـقوم على الغالب لعامة الناس الذين لا يـحـصـل لهـم مـن الـعـلـم والـفهـم قطمير ولا نقير، و لايعرفون الغث من السـمـيـن ، ولا يميزون بين الشمال واليمين كحاطب ليلٍ، لا لهذه الطائفة الأذكيـاء الـمتـخـرجين الذين ياخذون من علوم النبوة و فهم الشريعة حظا وافـرا، خلال عشر سنوات التعليمية فصاعداً، فعاقبة الامر ان هذا الفضلاء الـمتـخـرجيـن و الـمتـخـصـصين لا يجترئون على الاستخراج من الثقلين (الـكتـاب و السـنة) و لا يـحـصـل لهم همة ولا عزيمة ان يتركوا تفريعات المشايخ و تخريجات المتأخرين من العلماء عند الضرورة و الحاجة ايضاً.

بـل عـلـى الـعكس ان كان واحد من العلماء الراسخين و اَحد الحبر النابغة يترک تخريجات المتأخرين من مشائخ المذهب فى مواقع الضرورة و فى مـواضـع الـمـصلحة العامة،فى ضوء وجدانه الفقهى، فيجد القوم ضيقا فى

صدورهم و كرها فی نفوسهم، و يانفون و يتهمونه بالشذوذ و" التفرد"، و هم يجاهدون فی غير جهاد .

"و يحسبون انهم يحسنون صنعا "

فمالٰ هذا السلوک الجامد، من قِبل "هداة الدين " و " ائمة الهدیٰ"، ان مشاكل المسلمين فی امور المعاش بمراعاة التدين و احكام المعاد صارت زائدا مالا حد لها، فإن هذا العهد الصعب و العصر العسير مملوء من التغيرات والتطورات والتقلبات ، حين تقبضت و انكمشت الارض بما رحبت. حتی يقال لها "العولمة "(GLOBALIZATION) فتحدّيات الحياة الاجتماعية بلغت الی النهاية فی هذا العصر .

طالما وقع المسلمون فی الحرج فی ضمن هذه المشكلات و التحديات فی امور دينهم، و عدد كثير من هذه الامور المشكلة امور مجتهد فيها.

فمن واجبات "هداة الدين" ان يتدبروا فی الكتاب و السنة و يجتهدوا فی هذه المسائل فی ضوء الاصول و النصوص لاستخلاص الامة، و نجات المسلمين من الحرج الذی هو مدفوع فی الشريعة "و ما جعله الله علی المسلمين "، و وقع المسلمون فيه من مقتضيات الايام و مطالبات الحضارة العصر المعاصر و الدهر الجاهلية الجديدة.

كم من "هداة الدين "لا ياتون بواجبهم و فرضهم فی هذا الباب و يرتكبون الجريمة بعدم نزولهم فی ساحة هذا الحرب و المعركة، بل يتهمون و يحكمون الجريمة علی كل البطل الذی يجترئ الاتيان فی هذه المعركة، فيا أسفیٰ !

و علی نقيض الجامعات و مدارس الشبه القاره يجترئ كثير من الفضلاء

والمتخرجين، من الجامعات و الكليات فی العالم العرب بل سائر العالم الاسلامی و اوربا علی الاجتهاد، بدون الجهد و التفقه و اهلية الاجتهاد و طالما يجتهدون "سفهاء الاحلام و احداث الاسنان " فی غير مواضع الاجتهاد، و يتحكمون فی موارد النصوص ومواضع الاحكام المنصوصة برأيهم و تأويلهم، و يزعمون انهم فائزون علی منصب الاجتهاد المطلق كابی حنيفة و الشافعی رحمهماالله، و هذا الباب مفتوح لهم تماماً و كاملا ، و انموذج اجتهادهم موجودة فی مطبوعاتهم من الكتب و الرسائل و الجرائد.

فمن هذا السلوک هان اجتهاد ائمة الاسلام و مذاهبهم و صار امر الاجتهاد امر هين و مهان .

هذه حالة خطرة ، لان مآله انفتاح ابواب الغیّ و التباس سبل الهوی بطرق الهدی.

فدار امرالاسلام بين طائفتين، فی هذه الايام بين جریّ وبين جامد فی شبه القاره، و العالم العربی، بل كل العالم الاسلام ، كأن ارباب جامعاتنا "بالعدوة الدنيا و هم بالعدوة القصویٰ، و الركب اسفل منهم" و الحق متوسط فی وسطهما.

فيا اهل الحنيفية السمحة ! و يا ارباب الملة البيضاء!

لاتغلوا فی دينكم كأهل الكتاب و المتهوكين من كان قبلكم واد وا واجباتكم المهمة و الخطيرة، كما شرّفكم الله و كرّمكم بخطابه الكريم، فی صفحات صحيفته الميمونة،

"وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ"

”و کونوا قوّامین بالقسط“

ففی هذه الحالة مست الحاجة ان يُرتب مناهج التعليمية لتخصصات الفقهية فی ضوء مقتضيات العصر الحاضر، مبنيا علی التوسط و الاعتدال مجتنبا من الافراط و التفريط فی باب الاجتهاد و التقليد.

فهذه العجالة ”بضاعة مضجاة “من قِبلنا و نتشرف ان نُهديَها لمناهج التعليمية فی التخصصات فی جامعاتنا ، سميتُها ”معين المفتی“ و هی ماخوذة من مقدمة ”عمدة الرعاية“ و ”امام الكلام“ للشيخ الكبير و الفقيه النحرير فی الهند ”عبد الحی اللكنوی“ (رحمه الله عليه رحمة واسعة، لازال شموسه من العلم و الهدی بازغة علی الآفاق)

وعلقتُ عليها العنوانات و حررت عليها الحاشية المشتملة علی المراجع والمآخذ والمباحث المنتخبة و المهمة من مباحث الاجتهاد و التقليد المبنيان علی الاعتدال و التوسط ، مؤيدة باقوال العلماء الراسخين، و الفقهاء المتقنين . و الحمد لله و عليه التكلان.

محمد رضوان

٢٤/ شوال ١٤٣٣هـ. 12/ سبتمبر2012ء يوم الاربعاء

اداره غفران راولبندی باكستان

(١)

﴿ترجمة العلامة عبد الحی﴾

(عن عبد الحی بن فخر الدین بن عبد العلی الحسنی الطالبی)

مولانا عبد الحی اللکنوی الشیخ العالم الکبیر العلامة عبد الحی بن عبد الحلیم بـن أمیـن الـلـه بن محمد أکبر بن أبی الرحم بن محمد یعقوب بن عبد العزیز بن محمد سعید بن الشیخ الشهید قطب الدین الأنصاری السهالوی اللکنوی.

العالم الفاضل النحریر أفضل من بث العلوم فأروی کل ظمآن ولد فی سنة أربع وستیـن ومائتین وألف ببلدة باندا وحفظ القرآن، واشتغل بالعلم علی والده وقرأ علیـه الـکتـب الدرسیة معقولاً ومنقولاً، ثم قرأ بعض کتب الهیئة علی خال أبیه الـمـفتی نعمة الله بن نور الله اللکنوی، وفرغ من التحصیل فی السابع عشر من سنه، ولازم الدرس والإفادة ببلدة حیدر آباد مدة من الزمان، ووفقه الله سبحانه للحج والزیارة مرتین :مـرة فی سنة تسع وسبعین مع والده، ومرة فی سنة ثلاث وتسعیـن بـعـد وفـاتـه، وحـصـلـت لـه الإجازة عن السید أحمد بن زین دحلان الشـافـعـی،والمفتی محمد بن عبد الله ابن حمید الحنبلی بمکة المبارکة، وعن الشیـخ مـحـمـد بـن مـحمد المغربی الشافعی، والشیخ عبد الغنی بن أبی سعید الـعـمـری الـحـنـفـی الـدهلوی بالمدینة المنورة، ثم إنه أخذ الرخصة من الولاة بـحیـدر آبـاد وقـنـع بـمـائتین وخمسین روبیة بدون شرط الخدمة، وقدم بلدته لکهنؤ فأقام بها مدة عمره، ودرس وأفاد وصنف وذکر.

وإنـی حـضـرت بمجلسه غیر مرة، فـألـفیتـه صبیـح الـوجه أسود العینین، نافذ الـلـحـظ، خـفیف الـعـارضیـن،مسترسل الشعر، ذکیاً فطناً، حاد الذهن، عفیف الـنـفس، رقیق الجانب، خطیباً مصقعاً، متبحراً فی العلوم معقولاً ومنقولاً، مطلعاً

على دقائق الشرع وغوامضه، تبحر فى العلوم، وتحرى فى نقل الأحكام، وحرر المسائل، وانفرد فى الهند بعلم الفتوى، فسارت بذكره الركبان، بحيث أن علماء كل إقليم يشيرون إلى جلالته.

وله فى الأصول والفروع قوة كاملة وقدرة شاملة، وفضيلة تامة، وإحاطة عامة، وفى حسن التعليم صناعة لا يقدر عليها غيره، وكان إذا اجتمع بأهل العلم وجرت المباحثة فى فن من فنون العلم لا يتكلم قط، بل ينظر إليهم ساكتاً، فيرجعون إليه بعد ذلک، فيتكلم بكلام يقبله الجميع ويقنع به كل سامع،وكان هذا دأبه على مرور الأيام، لا يعتريه الطبش والخفة فى شيء كائناً ما كان، والحاصل أنه كان من عجائب الزمن ومن محاسن الهند، وكان الثناء عليه كلمة إجماع والاعتراف بفضله ليس فيه نزاع.

وكان على مذهب أبى حنيفة فى الفروع والأصول، ولكنه كان غير متعصب فى المذهب، يتتبع الدليل ويترک التقليد إذا وجد فى مسألة نصاً صريحاً مخالفاً للمذهب، قال فى كتابه النافع الكبير :ومن منحه أى منح الله سبحانه أنى رزقت التوجه إلى فن الحديث وفقه الحديث، ولا أعتمد على مسألة ما لم يوجد أصلها من حديث أو آية، وما كان خلاف الحديث الصحيح الصريح أتركه، وأظن المجتهد فيه معذوراً بل مأجوراً ولكنى لست ممن يشوش العوام الذين هم كالأنعام، بل أتكلم الناس على قدر عقولهم -انتهى.

وقال بعد ذلک :ومن منحه أنه جعلنى سالكاً بين الافراط والتفريط، لا تأتى مسألة معركة الآراء بين يدى إلا ألهمت الطريق الوسط فيها، ولست ممن يختار التقليد البحت بحيث لا يترک قول الفقهاء وإن خالفته الأدلة الشرعية، ولا ممن يطعن عليهم ويهجر الفقه بالكلية -انتهى.

وقال فی الفوائد البهية فی ترجمة عصام بن یوسف :ویعلم أیضاً أن الحنفی لو ترک فی مسألة مذهب إمامه بقوة دلیل خلافاً لا یخرج به عن ربقة التقلید، بل هو عین التقلید فی صورة ترک التقلید، ألا تری أن عصام بن یوسف ترک مذهب أبی حنیفة فی عدم الرفع، ومع ذلک هو معدود فی الحنفیة.

ویؤیده ما حکاه أصحاب الفتاوی المعتمدة من أصحابنا من تقلید أبی یوسف یوماً الشافعی فی طهارة القلتین، وإلی الله المشتکی من جهلة زماننا حیث یطعنون علی من ترک تقلید إمامه فی مسألة واحدة لقوة دلیلها، ویخرجونه عن مقلدیه، ولا عجب منهم، فإنهم من العوام، إنما العجب ممن یتشبه بالعلماء ویمشی مشیهم کالأنعام -انتهی.

وکان مع تقدمه فی علم الأثر وبصیرته فی الفقه له بسطة کثیرة فی علم النسب والأخبار وفنون الحکمیة، وکان ذا عنایة تامة بالمناظرة، ینبه کثیراً فی مصنفاته علی أغلاط العلماء ، ولذلک جرت بینه وبین العلامة عبد الحق بن فضل حق الخیر آبادی مباحثات فی تعلیقات حاشیة الشیخ غلام یحیی علی میر زاهد رساله، وکان الشیخ عبد الحق یأنف من مناظرته، ویرید أن لا یذاع رده علیه.

وکذلک جرت بینه وبین السید صدیق حسن الحسینی القنوجی فیما ضبط السید فی اتحاف النبلاء وغیره من وفیات الأعلام نقلاً عن کشف الظنون وغیره، وانجرت إلی ما تأباه الفطرة السلیمة، ومع ذلک لما توفی الشیخ عبد الحی المترجم له تأسف بموته تأسفاً شدیداً، وما أکل الطعام فی تلک اللیلة،وصلی علیه صلاة الغیبة، نظراً إلی سعة إطلاعه فی العلوم والمسائل، وکذلک جرت بینه وبین العلامة محمد بشیر السهسوانی فی مسألة شد الرحل لزیارة النبی صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ.

ومن مصنفاته فى علم الصرف :التبيان شرح الميزان، وتكملة الميزان وشرحه، وامتحان الطلبة فى الصيغ المشكلة، ورسالة أخرى سماها "جار كل"(چهار گل)

وفى النحو خير الكلام فى تصحيح كلام الملوك ملوك الكلام وإزالة الجمد عن إعراب أكمل الحمد.

وفى المناظرة :الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية.

وفى المنطق والحكمة :هداية الورى إلى سواء الهدى، ومصباح الدجى فى لواء الهدى، وعلم الهدى، كلها حواش على حاشية غلام يحيى على مير زاهد رساله، والتعليق العجيب بحل حاشية الجلال على التهذيب، وحل المغلق فى بحث المجهول المطلق، والكلام المتين فى تحرير البراهين، وميسر العسير فى بحث المثناة بالتكرير، والإفادة الخطيرة فى بحث سبع عرض شعيرة، ودفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال، والمعارف لما فى حواشى شرح المواقف، وتعليق الحمائل على حواشى الزاهدية على شرح الهياكل، وحاشية البديع الميزان -ولم تتم هذه الأربعة، والكلام الوهبى المتعلق بالقطبى،وتكملة حاشية النفيسى لوالده.

وفى النسب والأخبار :حسرة العالم لوفاة مرجع العالم، والفوائد البهية فى تراجم الحنفية، والتعليقات السنية على الفوائد البهية، ومقدمة الهداية وذيله المسمى بمذيلة الدراية، والنافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، ومقدمة السعاية، ومقدمة التعليق الممجد، ومقدمة عمدة الرعاية، وإبراز الغى الواقع فى شفاه العى، وتذكرة الراشد فى رد تبصرة الناقد، وخير العمل بذكر تراجم علماء فرنكى محل -لم تتم، والنصيب الأوفر فى تراجم علماء المائة الثالثة

عشر -لم تتم، ورسالة أخرى فى تراجم السابقين من علماء الهند -لم تتم.

وفى الفقه والحديث :السعاية فى كشف ما فى شرح الوقاية -لم تتم، وعمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية، والتعليق الممجد على موطا محمد، وجمع الغرر فى الرد على نثر الدرر، والقول الأشرف فى الفتح عن المصحف، والقول المنشور فى هلال خير الشهور، وتعليقه المسمى بالقول المنثور،وزجر أرباب الريان عن شرب الدخان، وترويح الجنان بتشريح حكم شرب الدخان، والإنصاف فى حكم الاعتكاف، والافصاح عن حكم شهادة المرأة فى الإرضاع، وتحفة الطلبة فى مسح الرقبة، وتعليقه تحفة الكملة، وسباحة الفكر فى الجهر بالذكر، وإحكام القنطرة فى أحكام البسملة، وغاية المقال فيما يتعلق بالنعال، وتعليقه ظفر الأنفال، والهسهسة بنقض الوضوء بالقهقهة، وخير الخبر بأذان خير البشر، ورفع الستر عن كيفية إدخال الميت وتوجيهه فى القبر، وقوت المغتذين بفتح المقتدين، وإفادة الخير فى الاستياک بسواک الغير، والتحقيق العجيب فى التثويب، والكلام الجليل فيما يتعلق بالمنديل، وتحفة الأخبار فى إحياء سنة سيد الأبرار، وتعليقه نخبة الأنظار، وإقامة الحجة على أن الاكثار فى التعبد ليس ببدعة، وتحفة النبلاء فيما يتعلق بجماعة النساء ، وزجر الناس على إنكار أثر ابن عباس،والفلک الدوار فيما يتعلق برؤية الهلال بالنهار، والفلک المشحون فى انتفاع الراهن والمرتهن بالمرهون، والأجوبة الكاملة للأسئلة العشرة الكاملة، وظفر الأمانى بشرح المختصر المنسوب إلى الجرجانى، وإمام الكلام فيما يتعلق بالقراء ة خلف الامام، وتعليقه الفوائد العظام، وتدوير الفلک فى حصول الجماعة بالجن والملک، ونزهة الفكر فى سبحة الذكر، وتعليقه النفحة، والقول الجازم فى سقوط الحد بنكاح المحارم،

وآكـام الـنـفـائـس فـی أداء الأذكـار بـلسان الفارس، وتحفة الثقات فی تفاضل اللـغات -لـم تتـم، وردع الاخـوان عـمـا أحدثوه فی آخر جمعة رمضان، وزجر الشبان والشيبة عن ارتكاب الغيبة، والآثار المرفوعة فی الأحاديث الموضوعة، وتبـصـرة البصائر فی معرفة الأواخر -لـم تتـم، وجمع المواعظ الحسنة لخطب شهـور السنة، والآيات البينات على وجود الأنبياء فی الطبقات،ودافع الوسواس فـی أثر ابن عباس، والسعی المشكور فی رد المذهب المأثور، والكلام المبرور فـی رد الـقـول الـمـنـصور، والكلام المبرم فی رد القول المحكم، ونفع المفتی ورسـائـل لـجـمـع متـفـرقـات الـمسائل،ومجموعة الفتاوی فی ثلاثة مجلدات، والرفع والتكميل فی الجرح والتعديل.

وكانت وفاته لليلة بقيت من ربيع الأول سنة أربع وثلاثمائة وألف، وله من العمر تسـع وثـلاثـون سـنـة ،ودفـن بمقبرة أسلافه، وكنت حاضراً فی ذلک المشهد، وكـان ذلک اليـوم مـن أنـحـس الأيـام، اجتمع الناس فی المدفن من كل طائفة وفرقة أكثر من أن يحصر، وقد صلوا عليه ثلاث مرات.

(الإعـلام بـمـن فـی تـاريـخ الهـنـد من الأعلام المسمى بـ نزهة الخواطر وبهجة الـمسامع والنواظر، ج٨ص١٢٦٨ الی ص١٢٧٠، المؤلف :عبد الحی بن فخر الـديـن بـن عبـد العلی الحسنی الطالبی المتوفی 1341 :هـ،دار النشر :دار ابن حزم -بيروت، لبنان)

(۲)

﴿الخطبة﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

فاتحة كل كلام حمد الله الملک المنعام على أن بعث علينا خاتم الأنبياء سيد الأصفياء بالشريعة النقِيّة السهلة البيضاءِ وَأَوضح لنا سُبُلَ الهداية ونحانا عن طرق الضلالة بإنزال كتابه الكريم وتشريع نبيه ذى الخلق العظيم وأيده بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة وجعل لهُ من عباده وزراءَ ونقباءَ وأتبعهم فى كل قرن بفضلاء وكملاء ليجددوا الدين المتين ويوضحوا الحق بالبراهين ووعد لهم على ما صرفوا إليه همتهم بالأجر الجزيل وبشرهم بنيل الثواب الجميل وحكم بلسان نبيه ما انشرحت به صدور العلماء حيث قال العلماء ورثة الأنبياء ووعد نبيه بأنه لا تزال من أمته إلى يوم القيامة طائفة من أهل الحق ظاهرين بالحق على العامة فسبحانه وتعالى بأى لسان أحمده وبأى جنان أشكره منه التوفيق والهداية ومنه البداية وإليه النهاية.

وأشهد أن لااله إلا هو وحدهُ لا شريک لهُ شهادةً تُنْجِيْنَا فى الآخرة وأشهد أن سيدنا ومولانا محمداً عبدهُ ورسولهُ الذى أخرجنا من شفا حفرة الضلالة ومهَّد لِمَنْ تَبَعَهُ أصولَ الشرائع والأحكامِ وبيّن لهم الحلالَ والحرامَ لِيَتَيَسَّرَ لهم الوصول إلى الأحكام فى الحوادث الواقعة و لا يَتَعَسَّر عليهم الإفتاءُ فى الوقائع الحادثة فجزاه الله عنا وعن سائر المسلمين خير الجزاء وبلغه إلى المراتب العظمى وصلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه صلاة زاكية تامة وافية لا يحصيها عدد ولا ينتهى إليها أمد.

وبعد فيقول الغارق فى بحر السيئات المحترف باكتساب الخطيئات أبو الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى الأنصارى الحنفى تجاوز الله عن ذنبه الجلى والخفى ابن سراج العلماء فى عصره، سيد الكملاء فى دهره ،مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم جعله الله من ورثة جنة النعيم.

﴿التقليد بين الافراط والتفريط﴾

إن الله تعالى قد يسَّر لعباده سبيل نجاتهم وحل بلسان نبيه مغلقاتهم وفرق طرق اتباعه على متبعيه ولم يحصره فى جزئى مشخص فيتعسَّر السلوك لكل متنفس وجعل اختلاف وزراء نبيهِ الذين هم القدوة المقدمون وإليهم يرجع السائلون ومنهم يأخذ ما يأخذه الآخذون وبهم يهتدى المقتدون رحمة لجميع الأمة . [1]

---

[1] قال وهبة الزحيلى:
اختلاف المذاهب الإسلامية رحمة ويسر بالأمة، وثروة تشريعية كبرى محل اعتزاز وفخار، واختلاف فى مجرد الفروع والاجتهادات العملية المدنية الفقهية، لافى الأصول والمبادء أو الاعتقاد، ولم نسمع فى تاريخ الإسلام أن اختلاف المذاهب الفقهية أدى إلى نزاع أو صدام مسلح هدد وحدة المسلمين، أو ثبط همتهم فى لقاء أعدائهم؛ لأنه اختلاف جزئى لايضر، أما الاختلاف فى العقيدة فهو الذى يعيبها ويفرق بين أبنائها، ويمزق شملها، ويضعف كيانها، لهذا فإن العودة إلى العمل بالفقه الإسلامى، والاعتماد على تقنين موحد مستمد منه سبيل لتدعيم وحدة الأمة الإسلامية ونبذ خلافاتها.
وبه يتبين أن اختلاف الفقهاء محصور فقط بين المأخوذ من مصادر الشريعة، بل هو ضرورة اجتهادية يمليها الاجتهاد نفسه فى فهم الحكم من الأدلة الشرعية مباشرة، كما هو الشأن فى تفسير نصوص القوانين، واختلاف الشراح فيما بينهم، وذلك إما بسبب طبيعة اللغة العربية المجملة أو المحتملة ألفاظها أحيانا أكثر من معنى واحد محدد، وإما بسبب رواية الحديث وطريق وصوله إلى المجتهد قوة وضعفا، وإما بسبب التفاوت بين المجتهدين فى كثرة أو قلة الاعتماد على مصدر تشريعى، أو لمراعاة المصالح والحاجات والأعراف المتجددة المتطورة.
ومنبع الاختلاف :هو تفاوت الأفكار والعقول البشرية فى فهم النصوص واستنباط الأحكام، وإدراك أسرار التشريع وعلل الأحكام الشرعية.
وذلك كله لاينافى وحدة المصدر التشريعى، وعدم وجود تناقض فى الشرع نفسه، لأن الشرع لاتناقض فيه، وإنما الاختلاف بسبب عجز الإنسان، لكن يجوز العمل بأحد الآراء المختلفة، رفعا للحرج عن الناس الذين لايجدون سبيلا آخر بعد انقطاع =

وأجـرى مـن مـنبـع حـضـرة نبيه أنهاراً سائلة وبحاراًمتطاولة من اغترف من أحدها شرب من منبعها ومن لازم واحداً منها اتصل بمنشأها.

﴿طريق الصحابة والائمة المتقدمين﴾

ولم يزل سلف هذه الأمة على هذه الطريقة فكان الصحابة رضى الله عنهم -يـختـلـفون فى الأمور الشرعية ويقيمون على ما ذهبوا إليه دلائل ظنية أو نـصـوصـاً صـريـحة وتـلامـذتهـم كانوا يغترفون من أنهارهم ويغوصون فى بحارهم من غير أن يعنف طائفة على طائفة أو يتوجه إلى الطعن والتخطئة ما لم يظهر دليل قاطع على الخطأ أو النسية. [1]

= الـوحى إلا الأخـذ بـمـا غـلـب عـلى ظن هذا المجتهد أو ذاك، مما فهمه من الأدلة الـظـنية، والـظـن مثار اختـلاف الأفهام، وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم :إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد .
أمـا الأدلة الـقطعية التى تدل على الحكم يقينا وقطعا بسبب قطعية ثبوتها وقطعيةدلالتها الـمستـنبطة مـنها، كالقرآن والسنة المتواترة أو المشهورة ، فلا مجال أصلا لاختلاف الـفـقهاء فى الأحكام المستفادة منها(الفقه الاسلامى وادلتهٔ، ج ١ ص ٨٤،٨٥، مقدمات ضرورية عن الفقه، المطلب الرابع اصطلاحات الفقه والمؤلفين فيه)

[1] قال العلامة الشاه ولى الله المحدث الدهلوى:
ومـنهـا أن أكثـر صـور الاختـلاف بيـن الفقهاء لا سيما فى المسائل التى ظهر فيها أقوال الصحابة فى الجانبين كتكبيرات التشريق، وتكبيرات العيدين، ونكاح المحرم، وتشهد ابـن عباس وابن مسعود، والاخفاء بالبسملة وبآمين والاشفاع والايتار فى الاقامة ونحو ذلک إنما هو فى ترجيح أحد القولين .وكان السلف لا يختلفون فى أصل المشروعية، وإنما كان خلافهم فى أولى الأمرين ونظره اختلاف القراء فى وجوه القراء ة.
وقـد عـلـلـوا كثيـرا مـن هـذا البـاب بـأن الـصحابة مختلفون وأنهم جميعا على الهدى، ولـذلک لـم يـزل الـعـلماء يجوزون فتاوى المفتين فى المسائل الاجتهادية، ويسلمون قـضـاء القضاة، ويعملون فى بعض الأحيان بخلاف مذهبهم، ولا ترى أئمة المذاهب فى هـذه الـمـواضـع إلا وهم يضجعون القول، ويبينون الخلاف، يقول أحدهم، هذا أحوط، وهذا هو المختار، وهذا أحب إلى، ويقول :ما بلغنا إلا ذلک، وهذا كثير فى المبسوط. وآثـار مـحمد رحمه الله وكلام الشافعى رحمه الله .ثـم خلف من بعدهم قوم اختصروا كلام القوم، فقووا الخلاف، وثبتوا على مختار أئمتهم، والذى يروى من السلف =

وانتقلت هذه السنة المرضية إلى أتباعهم وأتباع أتباعهم من الأئمة المجتهدين والفقهاء والمحدثين إلى أن من الله تعالى على الأئمة الأربعة المشهورين بانتشار مذهبهم وشهرة مسلكهم وتدوين كتبهم واجتماع أصولهم وفروعهم فأكب كل من خلا عن رتبة الاجتهاد والترجيح وهم غالب الأمة على اختيار مسلكهم النجيح فاختار كل جماعة مسلك من لاح له ترجيحه.

وقام بتأييده وتأصيله وتوجه إلى ترجيح مذهب من اتبعه وتوثيقه فمن ثم لقبوا بألقاب نسبية من الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية. [۱]

=من تأكيد الأخذ بمذهب أصحابهم، وألا يخرج منها بحال، فإن ذلک إما لأمر جبلی، فإن کل إنسان يحب ما هو مختار أصحابه وقومه حتى فی الزی والمطاعم، أو لصولة ناشئة من ملاحظة الدليل، أو لنحو ذلک من الأسباب، فظن البعض تعصبا دينيا حاشاهم من ذلک، وقد کان فی الصحابة والتابعين ومن بعدهم من يقرأ البسملة، ومنهم من لا يقرؤها، ومنهم من يجهر بها، ومنهم من لا يجهر بها وکان منهم من يقنت فی الفجر، ومنهم من لا يقنت فی الفجر، ومنهم من يتوضأ من الحجامة والرعاف والقیء، ومنهم من لا يتوضأ من ذلک، ومنهم من يتوضأ من مس الذکر ومس النساء بشهوة، ومنهم من لا يتوضأ من ذلک، ومنهم من يتوضأ مما مسته النار، ومنهم من لا يتوضأ من ذلک، ومنهم من يتوضأ من أکل لحوم الأبل، ومنهم من لا يتوضأ من ذلک.

ومع هذا فکان بعضهم يصلی خلف بعض مثل ما کان أبو حنيفة أو أصحابه والشافعی وغيرهم رضی الله عنهم يصلون خلف أئمة المدينة من المالکية وغيرهم وإن کانوا لا يقرء ون البسملة لا سرا ولا جهرا(حجة الله البالغة، ج۱، ص ۲۶۹و ۲۷۰،باب حکاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها، فصل فی مسائل ضلت فيها الافهام)

(کذا فی الإنصاف فی بيان أسباب الاختلاف، ص ۹٤ وص ۱۱۰،الناشر :دار النفائس -بيروت،الطبعة الثانية ، 1404،تحقيق :عبد الفتاح أبو غدة)

[۱] قال الشيخ المفتی محمد تقی العثمانی حفظه اللہُ تعالیٰ:

فظهر بهٰذا کله ان المقصود هو اتباع ماجاء من الاحکام الشرعية فی القرآن والسنة وبما انهٗ لايتيسر لغير المجتهد عادة ان يستنبط هذه الاحکام بنفسه اما لکونه لايستطيع ان يفهمها او لان النصوص تحتمل اکثر من معنیً، او لتعارض الادلة فی الظاهر فانهٗ يعتمد علی قول مجتهد يثق بقوله اکثر من غيره او علی قول مجتهد مذهبه معروف فی=

﴿طريق متبعی الائمة المتقدمين﴾

وتوجهت كل فرقة منهم إلى تدوين الكتب وجمع المسائل وإقامة الحجج

= بلاده، وهذا هو التمذهب او التقليد الشخصى (أُصول الافتاء وآدابه، ص ٦٩، مكتبة: معارف القرآن، كراتشى، الباكستان)

ولكن لاينافى التمذهب بمذهب معين ان يأخذ عالم متبحر لهٗ نظر فى أدلة الاحكام فى مسئلة من المسائل قولا من مذهب آخر لاعلى اساس التشهى، بل على اساس أدلة قوية ظهرت لهٗ. ومن هنا افتىٰ كثير من فقهاء الحنفية فى كثير من المسائل بقول يخالف قول الامام ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ كمافعلوا فى مسئلة المزارعة، وفى الاستئجار على تعليم القرآن الكريم، وفى مسئلة خيار المغبون وغيرها من المسائل المعروفة. وذلک لما صرح به علماؤنا من أن تقليد امام معين ليس حكما شرعيا بنفسه، وانما هو فتوىً أُصدرت لتنظيم امور الدين وللتجنب ما يخشى فى غيره من مفاسد التلاعب واتباع الاهواء (أُصول الافتاء وآدابه، ص ٦٩، مكتبة: معارف القرآن، كراتشى، الباكستان)

وفى الموسوعة الفقهية الكويتية:

اختلف فى التقليد فى الأحكام الشرعية العملية غير ما تقدم ذكره على رأيين:

الأول :جواز التقليد فيها وهو رأى جمهور الأصوليين ، قالوا :لأن المجتهد فيها إما مصيب وإما مخطء مثاب غير آثم، فجاز التقليد فيها، بل وجب على العامى ذلک؛ لأنه مكلف بالعمل بأحكام الشريعة، وقد يكون فى الأدلة عليها خفاء يحوج إلى النظر والاجتهاد، وتكليف العوام رتبة الاجتهاد يؤدى إلى انقطاع الحرث والنسل، وتعطيل الحرف والصنائع، فيؤدى إلى الخراب، ولأن الصحابة رضى الله عنهم كان يفتى بعضهم بعضا، ويفتون غيرهم، ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد .وقد أمر الله تعالى بسؤال العلماء فى قوله تعالى :(فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)

الثانى :إن التقليد محرم لا يجوز .قال بذلک ابن عبد البر، وابن القيم، والشوكانى، وغيرهم .واحتجوا بأن الله تعالى ذم التقليد بقوله :(اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) وقوله (وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراء نا فأضلونا السبيلا) ونحو ذلک من الآيات، وإن الأئمة قد نهوا عن تقليدهم، قال أبو حنيفة وأبو يوسف :لا يحل لأحد أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلناه(الموسوعة الفقهية الكويتية،ج١٣،ص ١٦١،مادة "تقليد")

وقال عبدالغنى النابلسى:

والحاصل :أن العلماء اختلفوا فى لزوم مذهب معين، وصحح كل أحد منهم ما ذهب إليه، وعدم اللزم هو الراجح كما ذكرناه بعد أن لا يخرج عن المذاهب الأربعة، والله ولى التوفيق(خلاصة التحقيق فى بيان حكم التقليد والتلفيق،ص٣،مطلب :هل على =

والـدلائـل وإثبـات مـا اختـار إمامهم بأحد من الأدلة الأربعة والجواب عما سـلک علیه مخالفهم بالأجوبة المرضية ومع ذلک کانوا متفقین علی أن

=الإنسـان التـزام مـذهب معين أم لا؟المقصد الأول :فهـل عـلى الإنسان التزام مذهب معين أم لا؟)

وقال وهبة الزحيلي:

هـل التـزام مـذهـب مـعين أمر مطلوب أصوليا؟ انقسم الأصوليون فى هذه المسألة على آراء ثلاثة:

فـقال بعضهم :يـجـب التـزام مـذهـب إمام معين، لأنه اعتقد أنه حق، فيجب عليه العمل بمقتضى اعتقاده.

وقال أكثر العلماء :لايـجـب تقليد إمام معين فى كل المسائل والحوادث التى تعرض، بـل يجوز أن يقلد أى مجتهد شاء ، فلو التزم مذهبا معينا كمذهب أبى حنيفة أو الشافعى أو غيـرهـمـا، لايـلـزمـه الاستمرار عليه، بل يجوز له الانتقال منه إلى مذهب آخر، إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، ولم يوجب الله تعالى ولا رسوله على أحد أن يتمذهب بـمذهب رجل من الأئمة، وإنما أوجب الله تعالى اتباع العلماء من غير تخصيص بواحد دون آخر، فقال عز وجل :(فـاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون)ولأن المستفتين فى عـصـر الـصحابة والتابعين، لم يكونوا ملتزمين بمذهب معين، بل كانوا يسألون من تهيأ لهم دون تقيد بواحد دون آخر، فكان هذا إجماعا منهم على عدم وجوب تقليد إمام، أو اتباع مذهب معين فى كل المسائل.

ثم إن القول بالتزام مذهب ما، يؤدى إلى الحرج والضيق، مع أن المذاهب نعمة وفضيلة ورحمة للأمة.

وهذا القول هو الراجح عند علماء الأصول.

وفـصـل الآمدى والكمال بن الهمام فى المسألة فقال :إن عـمل الشخص بما التزمه فى بـعـض الـمسـائـل بـمذهب معين، فلا يجوز له تقليد الغير فيها، وإن لم يعمل فى بعضها الآخـر جـاز لـه اتباع غيره فيها، إذ إنه لم يوجد فى الشرع مايوجب عليه اتباع ماالتزمه، وإنما أوجب الشرع عليه اتباع العلماء دون تخصيص عالم دون آخر.

يتلخص من هذا أن القول الأصح الراجح عند علماء الأصول :هو عدم ضرورة الالتزام بـمـذهـب مـعين، وجواز مخالفة إمام المذهب، والأخذ بقول غيره، لأن التزام المذهب غيـر ملزم، كما بينا .وبـنـاء عـليه فلا مانع إطلاقا من حيث المبدأ فى العصر الحاضر من اختيـار بـعـض الأحـكـام الشـرعية الـمـقـررـة لـدى علماء المذاهب، دون تقيد بجملة الـمـذهـب أو بتـفـصيـلاتـه(الـفِـقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، ج ١ ،ص ٩٣ ،مقدمات ضرورية عن الفقه،المطلب السادس،الفرع الثانى)

الحق ليس بمنحصر فی ما اختاره ولا أن الخطأ قطعی بمن خالفه .[1] بل کلهم بذلوا وسعهم فی التنقیح والتوضیح والتصریح والتلویح والتصحیح والترجیح من غیر أن یطعن أحد علی أحد طعنا جاوز عن حد.[2] وقد کان کثیر منهم یرجحون ما هو روایة شاذة عن إمامهم ویوثقون ما سلک علیه مخالفهم من غیر عصبیة مذهبیة .[3]

---

[1] قال العلامة ابن عابدین:
فلا نجزم بأن مذهبنا صواب ألبتة ولا بأن مذهب مخالفنا خطأ ألبتة، بناء علی المختار من أن حکم الله فی کل مسألة واحد معین وجب طلبه .فمن أصابه فهو المصیب ومن لا فهو المخطء .ونقل عن الأئمة الأربعة :ثم المختار أن المخطء مأجور کما فی التحریر وشرحه(ردالمحتار، ج ۱ ص۴۸، مقدمة)

[2] قال عبدالغنی النابلسی:
قال الجلال السیوطی :واعلم أن اختلاف المذاهب فی هذه الملّة نعمة کبیرة، وفضیلة جزیلة عظیمة، وله سر لطیف أدرکه العالمون، وعمی عنه الجاهلون، حتی سمعت بعض الجهال یقول :النبی -صلی الله علیه وسلم -جاء بشرع واحد فمن أین مذاهب أربعة؟ ومن العجیب أیضاً من یأخذ فی تفضیل بعض المذاهب علی بعض تفضیلاً یؤدی إلی تنقیص المفضل علیه وسقوطه، وربما أدی إلی الخصام بین السفهاء ، وصارت عصبة وحمیة الجاهلیة، والعلماء منزهون عن ذلک وقد وقع الاختلاف فی الفروع بین الصحابة رضی الله تعالی عنهم وهم خیر الأمة، فما خاصم أحدٌ منهم أحداً، ولا عادی أحد منهم أحداً ولا نسب أحدٌ إلی أحد خطأً ولا قصوراً(خلاصة التحقیق فی بیان حکم التقلید والتلفیق،ص ۲،۳،مطلب :هل علی الإنسان التزام مذهب معین أم لا؟المقصد الأول :فهل علی الإنسان التزام مذهب معین أم لا؟)

[3] وفی الموسوعة الفقهیة الکویتیة:
العمل أو الفتیا أو القضاء بالقول الشاذ یختلف بالنسبة للمجتهد والمقلد والعامی.
أما المجتهد :فإنه لا یجوز له التقلید فی الجملة .وإنما علیه النظر فی الأدلة والترجیح بینها، وسواء فی ذلک العمل فی حق نفسه أو فی الإفتاء والقضاء.
وینظر تفصیل ذلک فی :(اجتهاد -تقلید -قضاء -فتوی).
هذا بالنسبة للمجتهد المطلق، أما المجتهد فی المذهب فعلیه النظر والاجتهاد فیما ذهب إلیه إمام المذهب وأصحابه فیعمل بما یراه أرجح أو أصح فی نظره لقوة دلیله، ولو کان هذا الرأی شاذا مرجوعا عنه .ومن ذلک مثلا أن للشافعی قولین، القدیم والجدید، والجدید هو الصحیح وعلیه العمل؛ لأن القدیم إذا خالفه الجدید مرجوع عنه إلا ما استثنی من القدیم .وقد أفتی بعض فقهاء الشافعیة بالقدیم فی بعض المسائل، =

ولعمرى هذه هى الطريقة المتوسطة التى أمرنابإقامتها،وبدعاء التوفيق على سلوكها. [1]

= فلا يعتبر هذا مذهبا للشافعى وإنما يحمل على أن الذين أفتوا بالقديم أداهم اجتهادهم إليه لظهور دليله عندهم، قال أبو عمرو بن الصلاح :فيكون اختيار أحدهم للقديم فيها من قبيل اختياره مذهب غير الشافعى إذا أداه اجتهاده إليه، فإنه إن كان ذا اجتهاد اتبع اجتهاده، وإن كان اجتهادا مقيدا مشوبا بتقليد، نقل ذلك الشوب من التقليد عن ذلك الإمام، وإن أفتى بين ذلك فى فتواه، قال النووى :من هو أهل للتخريج والاجتهاد فى المذهب يلزمه اتباع ما اقتضاه الدليل فى العمل والفتيا، وأن يبين فى فتواه أن هذا رأيه وأن مذهب الشافعى كذا وهو ما نص عليه فى الجديد.
وكذلك كان أصحاب أبى حنيفة يأخذون بما قوى دليله فى نظرهم ولو كان مرجوعا عنه، قال أبو يوسف :ما قلت قولا خالفت فيه أبا حنيفة إلا قولا قد كان قاله، وروى عن زفر أنه قال :ما خالفت أبا حنيفة فى شىء إلا قد قاله ثم رجع عنه، قال ابن عابدين :فهذا إشارة إلى أنهم ما سلكوا طريق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتهاد ورأى.
وقد ذكر الشيخ عليش :أن فائدة تدوين الأئمة للأقوال التى رجع عنها إمام المذهب أنه يصح أن يذهب إليها المجتهد أو من بلغ رتبة الترجيح، وقد وجد ذلك لغير واحد من شيوخ أهل المذهب، وفعله ابن القاسم فى ثلاثة عشر موضعا من الكتاب، وتلقاه بالقبول أشهب وسحنون .
وأما المقلد لمذهب من المذاهب، فإن الأصل المتفق عليه فى الجملة أن العمل أو الإفتاء أو القضاء إنما يكون بالقول المشهور أو الراجح أو الصحيح فى المذهب دون القول الشاذ.
ذكر الشيخ عليش الخلاف بالنسبةللمقلد -وهو من لم يبلغ درجة الاجتهاد -والعامى هل يجب عليهما التزام مذهب معين أو لا؟ وهل يجوز الخروج منه أو لا؟ وهل يجوز له أن يقلد المفضول أو يجب عليه البحث عن الأرجح علما؟ قال الشيخ عليش بعد ذلك :إذا عرفت هذا استبان لك أن خروج المقلد من العمل بالمشهور إلى العمل بالشاذ الذى فيه رخصة من غير تتبع للرخص صحيح عند كل من قال بعدم لزوم تقليد أرجح.
وللفقهاء تفصيلات فى ذلك، ينظر مصطلح (اجتهاد وتقليد)(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۵،ص ۳۵۹،و ۳۶۰،مادة "شذوذ")

[1] عبد الرحمن بن أبان بن عثمان، يحدث عن أبيه، قال :خرج زيد بن ثابت، من عند مروان نصف النهار، قلنا :ما بعث إليه هذه الساعة إلا لشىء يسأله عنه، فقمنا فسألناه، فقال :نعم، سألنا عن أشياء سمعناها من رسول الله صلى الله عليه وسلم، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه. وفى الباب =

﴿ثم خلف من بعدهم خلف هجروا طريق اسلافهم﴾

ولم يزل أمر الدين على هذا الأسلوب المتين إلى أن خلف من بعدهم خلف هجروا اتباع أسلافهم وقلدوا أهواء نفوسهم ونالوا حظاً من التعصب المذهبى وارتكز فى قلوبهم الترفع المشربى فأخذوا يخرجون مسائل متفرقة من الأصول المتقررة ويفرعون الحوادث المتكثرة على القواعد المنقولة فإن وجدوا حديثاً صحيحاً أو دليلاً غيره صريحاً مخالفاً لما أسسوا بنيانه أخذوا فى الجواب عنه بالتأويل أو النسخ أو التضعيف وضعفوا القوى وقووا الضعيف زعماً منهم أن ما فرعوه وخرجوه أو نقل عن إمامهم لا يكون مخالفاً للدليل الصريح وأن إمامهم ومن سبقهم لم يقولوا به إلا بعد ظهور فساد الدليل المخالف الصريح واستنكفوا عن أن يقبل قوة دليل الخلاف ويشيروا الى قوة الخلاف. [1]

= عن عبد الله بن مسعود، ومعاذ بن جبل، وجبير بن مطعم، وأبى الدرداء ، وأنس: حديث زيد بن ثابت حديث حسن (سنن الترمذى،رقم الحديث ٢٦٥٦ ،ابواب العلم،باب ما جاء فى الحث على تبليغ السماع)

(ورب حامل فقه) : قد يكون فقيها ولا يكون أفقه، فيحفظه ويبلغه (إلى من هو أفقه منه) : فيستنبط منه ما لا يفهمه الحامل أو إلى من يصير أفقه منه إشارة إلى فائدة النقل والداعى إليه .قال الطيبى :هو صفة لمدخول "رب "استغنى بها عن جوابها أى :رب حامل فقه أداه إلى من هو أفقه منه(مرقاة المفاتيح، ج ا ص ٣٠٦، كتاب العلم)

[1] أقول: لو كان الرجل مجتهدا يعلم باجتهاده ان الحق فى رأى المخالف لقوة دليله ومع هذا يستنكف بقبوله وإظهاره، فهو متوعد بوعيد شديد كما ورد فى حديث.

من خاصم فى باطل وهو يعلمه، لم يزل فى سخط الله حتى ينزع (سنن أبى داود، رقم الحديث ٣٥٩٧ ،كتاب الاقضية، باب فيمن يعين على خصومة من غير أن يعلم أمرها)

قال شعيب الارنؤوط: اسناده صحيح(حاشية سنن ابى داوُد)

وفى حديث آخر:

من أعان على خصومة بظلم -أو يعين على ظلم -لم يزل فى سخط الله حتى ينزع (سنن ابن ماجه، رقم الحديث ٢٣٢٠ ،ابواب الاحكام،باب من ادعى ما ليس له وخاصم فيه)

قال شعيب الارنؤوط:حديث صحيح، وهذا إسناد حسن فى المتابعات(حاشية سنن ابى داوُد)

ومـع كل ذلک اجتنبوا عن تحقير من خالفهم والطعن على من نازعهم بل اكتـفـوا عـلـى الـجرح والقدح وإثبات قوة مسلک موافقهم وضعف قول مخالفهم علماً منهم أن اختلاف العلماء رحمة .

ومـجرد ترجيح مذهب على مذهب ليس فيه نقمة وإن طالعت فتاوی أكثر الـمتأخرين الذين هم فقهاء كملاء لكنهم ليسوا من المحدثين من أصحاب المذاهب الأربعة وجدتها على هذه الطريقة لا على الطريقة السابقة. [1]

---

[1] قال العلامة الشاه ولی الله المحدث الدهلوی:
ومـنهـا أنهـم اطمأنوا بالتقليد، ودب التقليد فی صدورهم دبيب النمل وهم لا يشعرون، وكـان سبب ذلک تزاحم الفقهاء وتجادلهم فيما بينهم فانهم لما وقعت فيهم المزاحمة فـی الـفـتـوی كـان كـل مـن أفتی بشیء نوقض فی فتواه، ورد عليه، فلم ينقطع الكلام إلا بميسر إلی تصريح رجل من المتقدمين فی المسألة.
وأيـضـا جـور الـقـضاة فان القضاة لما جار أكثرهم، ولم يكونوا أمناء لم يقبل منهم إلا ما يريب العامة فيه، ويكون شيئا قد قيل من قبل.
وأيـضـا جهل رء وس الناس واستفتاء الناس من لا علم له بالحديث، ولا بطريق التخريج كـما تری ذلک ظاهرا فی أكثر المتأخرين، وقد نبه عليه ابن الهمام وغيره، وفی ذلک الوقت يسمی غير المجتهد فقيها.
ومـنهـا أن أقبل أكثرهم على التعمقات فی كل فن، فمنهم من زعم أنه يؤسس علم أسماء الـرجـال ومـعـرفة مـراتـب الـجـرح والتـعـديـل، ثم خرج من ذلک إلی التاريخ قديمه وحديثه ..، ومـنهم من تفحص عن نوادر الأخبار وغرائبها وإن دخلت فی حد الموضوع ...، ومنهم من كثر القيل والقال فی أصول الفقه، واستنبط كل لأصحابه قواعد جدلية، فـأورد، فـاسـتـقـصـی، وأجـاب، وتـفصی، وعرف، وقسم، فحور طول الكلام تارة وتارة أخری اختصر.،
ومـنهـم مـن ذهـب إلی هذا بفرض الصور المستبعدة التی من حقها ألا يتعرض لها عاقل وبفحص العمومات والايماآت من كلام المخرجين فمن دونهم مما لا يرتضی استماعه عالم ولا جاهل.
وفتـنة هذا الجدل والخلاف والتعمق قريبة من الفتنة الأولی حين تشاجروا فی الملک، وانتـصـر كـل رجـل لـصـاحبه، فكما أعقبت تلک ملكا عضوضا ووقائع صماء عمياء ، فـكذلک أعقبت هذه جهلا واختلاطا وشكوكا ووهما ما لها من أرجاء ، فنشأت بعدهم قـرون عـلـی التـقـليد الصرف لا يميزون الحق من الباطل ولا الجدل عن الاستنباط . .، فالفقيه يومئذ هو الثرثار المتشدق الذی حفظ أقوال الفقهاء قويها وضعيفها من =

﴿ثم خلف من بعدهم خلف أقاموا الطامة الكبرى﴾

ثم خلف من بعدهم خلف أقاموا الطامة الكبرى ونصبوا رايات المنازعة العظمى وأخذوا فى حصر الصحة على مذهب إمامهم وإن خالف الأحاديث الصحيحة الصريحة من غير أن يقوم دليل على عدم الاحتجاج بها وحكموا بخطأ مذهب من خالفهم وإن وافق الدلائل القوية مع قوة الاحتجاج بها وصرحوا بأنا إذا سألنا عن مذهبنا أجبنا بأنه صواب يحتمل الخطأ وإذا سألنا عن مذهب مخالفنا أجبنا بأنه خطأ يحتمل الصواب احتمالاً .

ولم يتأملوا فى ما حكم به إمامهم وقرر أهل الأصول فى مدارهم فأخذوا إذا عرض عليهم الدليل الصحيح الصريح مخالفاً لما اختاروه قالوا لا عبرة به لأن أئمتنا وسلفنا لم يوافقوه وإن طالعت كتب أكثر المحدثين وجدتهم لهذا الابتداع محدثين وهم داخلون فى أدنى طبقات الفقهاء باعدون بمراحل عن مذهب المحدثين وهذه الطرق المتفرقة المترتبة ليست بمختصة بجماعة دون جماعة بل تعم الحنفية والشافعية

= غير تمييز وسردها بشقشقة شدقية ...، والمحدث من عد الأحاديث صحيحها وسقيمها وهذها كهذ الأسمار بقوة لحيية، ولا أقول ذلک كليا مطردا فإن لله طائفة من عباده لا يضرهم من خذلهم، وهم حجة الله فى أرضه، وإن قلوا، ولم يأت قرن بعد ذلک إلا وهو أكثر فتنة وأوفر تقليدا وأشد انتزاعا للامانة من صدور الرجال حتى اطمأنوا بترک الخوض فى أمر الدين وبأن -يقولوا إنا وجدنا آباء نا على أمة وإنا على آثارهم متقدون -وإلى الله المشتكى وهو المستعان وبه الثقة وعليه التكلان (حجة الله البالغة، ج١، ص٢٦٢، و٢٦٣،باب حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها)
(كذا فى الإنصاف فى بيان أسباب الاختلاف، ص ٩٦، لأحمد بن عبد الرحيم ولى الله الدهلوى،الناشر :دار النفائس -بيروت،الطبعة الثانية ، 1404،تحقيق :عبد الفتاح أبو غدة)

والمالكية والحنبلية. ١

١ قال العلامة الشاه ولى الله المحدث الدهلوى:
(فصل)ومما يناسب هذا المقام التنبيه على مسائل ضلت فى بواديها الافهام وزلت الأقدام، وطغت الأقلام.
منها أن هذه المذاهب الأربعة المدونة المحررة قد اجتمعت الأمة -أو من يعتد به منها -على جواز تقليدها إلى يومنا هذا، وفى ذلك من المصالح ما لا يخفى لا سيما فى هذه الأيام التى قصرت فيها الهمم جدا، وأشربت النفوس الهوى وأعجب كل ذى رأى برأيه، فما ذهب إليه ابن حزم حيث قال :التقليد حرام لا يحل لأحد أن يأخذ قول أحد غير رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا برهان لقوله تعالى :(واتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء).
وقوله تعالى:(وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباء نا).
وقال مادحا لمن لم يقلد :(فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب).
وقال تعالى:(فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر)
فلم يبح الله تعالى الرد عند التنازع إلى أحددون القرآن والسنة، وحرم بذلك الرد عند التنازع إلى قول قائل لأنه غير القرآن والسنة، وقد صح إجماع الصحابة كلهم أولهم عن آخرهم وإجماع التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم أو ممن قبلهم، فيأخذه كلهم، فليعلم من أخذ بجميع أقوال أبى حنيفة، أو جميع أقوال مالك، أو جميع أقوال الشافعى، أو جميع أقوال أحمد رضى الله عنهم، ولم يترك قول من اتبع منهم أو من غيرهم إلى قول غيره، ولم يعتمد على ما جاء فى القرآن والسنة غير صارف ذلك إلى قول إنسان بعينه -أنه قد خالف إجماع الأمة كلها أولها عن آخرها بيقين لا إشكال فيه وأنه لا يجد لنفسه سلفا، ولا إنسانا فى جميع الأعصار المحمودة الثلاثة، فقد اتبع غير سبيل المؤمنين نعوذ بالله من هذه المنزلة.
وأيضا فإن هؤلاء الفقهاء كلهم قد نهوا عن تقليد غيرهم، فقد خالفهم من قلدهم، وأيضا فما الذى جعل رجلا من هؤلاء أو من غيرهم أولى أن يقلد من عمر بن الخطاب أو على بن أبى طالب أو ابن مسعود أو ابن عمر أو ابن عباس أو عائشة أم المؤمنين رضى الله تعالى عنهم، فلو ساغ التقليد لكان كل واحد من هؤلاء أحق بأن يتبع من غيره انتهى، إنما يتم فيمن له ضرب من الاجتهاد ولو فى مسألة واحدة، وفيمن ظهر عليه ظهورا بيننا أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بكذا، ونهى عن كذا، وأنه ليس بمنسوخ إما بأن يتتبع الأحاديث وأقوال المخالف والموافق فى المسألة، فلا يجد لها نسخا، أو بأن يرى جمعا غفيرا من المتبحرين فى العلم يذهبون إليه، ويرى المخالف له لا يحتج إلا بقياس =

﴿ثم خلف من بعدهم خلف خرجوا عن نسبة الائمة﴾

ثـم خـلف مـن بـعـدهم خلف تفضل الله عليهم بشيء من الآلات الاجتهاد الـجـزئـى ويسـر عـليهـم التـرجيح الشخصى فتوجهوا إلى اختيار الطريقة الـمتـوسـطة ولـقـد أصـابـوا فى ما فعلوا لكن أخطأوا فى أنهم استنكفوا من الـدخـول تـحت النسب الأربعة وظنوا الانتساب بها من البدع المستقبحة

= أو استـنبـاط أو نـحـو ذلـک، فـحيـنئذ لا سبب لمخالفة حديث النبى صلى الله عليه وسلم إلا نفاق خفى، أو حمق جلى.

وهذا هو الذى أشار إليه الشيخ عز الدين بن عبد السلام حيث قال:

ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يـجـد لـضـعـفـه مـدفـعـا، وهـو مـع ذلـک يـقلده فيه، ويترک من شهد الكتاب والسنة والأقيسة الـصـحـيـحة لـمذهبهم جمودا على تقليد إمامه، بل يتخيل لدفع ظاهر الكتاب والسنة، ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالا عن مقلده.

وقال :لـم يـزال الناس يسألون من اتفق من العلماء من غير تقييد لمذهب ولا إنكار على أحـد مـن الـسـائـلين إلى أن ظهرت هذه المذاهب ومتعصبوها من المقلدين، فإن أحدهم يتبـع إمـامـه مـع بـعـد مـذهبـه عن الأدلة مقلدا له فيما قال كأنه نبيا أرسل، وهذا نأى عن الحق، وبعد عن الصواب لا يرضى به أحد من أولي الألباب.

وقال الإمام أبو شامة :يـنبـغـى لمن اشتغل بالفقه ألّا يقتصر على مذهب إمام، ويعتقد فى كـل مسألة صحة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المحكمة، وذلک سهل عليه إذا كـان أتـقـن مـعـظـم الـعلوم المتقدمة، وليجتنب التعصب والنظر فى طرائق الخلاف المتأخرة،فإنها مضيعة للزمان ولصفوة مكدرة، فقد صح عن الشافعى أنه نهى عن تقليده وتقليد غيره.

قـال صاحبه المزنى فى أول مختصره :اختـصـرت هذا من علم الشافعى ومن معنى قوله: لأقـرب بـه عـلـى مـن أراد مـع إعـلامية نهيـه عـن تـقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه، ويـحتاط لنفسه :أى مـع إعـلامـى من أراد علم الشافعى نهى الشافعى عن تقليده وتقليد غيره انتهى.

وفيـمـن يـكون عاميا، ويقلد رجلا من الفقهاء بعينه يرى أنه يمتنع من مثله الخطأ، وأن ما قاله هو الصواب ألبتة، وأضمر فى قلبه ألّا يترک تقليده.

وإن ظهـر الـدليـل عـلـى خـلافـه، وذلـک مـا رواه التـرمذى عن عدى بن حاتم أنه قال: سـمعته -يعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم _يقرأ. =

بل ترقی بعضهم فحکموا بکونه شرکاً وکفراً وضلالة وکونه مخالفاً للکتاب والسنة وفی أنهم قصدوا أمراً لم تجر عادة الفعال الحکیم بإجرائه ولم تحکم الشریعة بإنفاذه من موافقة الناس کلهم خاصهم وعامهم علی هذه الرؤیة وزجرهم عن الانتساب بهذه النسب الشهیرة وإن لم یکن لهم علم بمأخذ الأحکام ولا تمییز بین الحلال والحرام وأرادوا إبطال هذه السنة القدیمة التی أجراها الله تعالی لمصالح عباده ولم یتأملوا فی ما ورد من تنزیل کل رجل علی منازله فوقع ذلک موجباً للفساد والجدال وانعکست الهدایة بالضلال.

﴿ثم خلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾

ثم خلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات فسوف یلقون غیاً إلا من تاب وآمن وعمل صالحاً وهم أکثر من فی عصرنا وشیء من یحصی سبقنا فأقاموا النکیر الأعظم علی أئمة العالم لا سیما إمامنا الأقدم الإمام أبی حنیفة الأعظم جل مرادهم الجرح والقدح وکل مقصودهم الطعن والطرح لیس لهم حظ من التدین والتقوی ولا نصیب لهم من قابلیة الفتوی، تراهم إذا ساعدهم التوفیق لمطالعة کتب الحدیث المعتبرة ووجدوا فیها أحادیث مخالفة للإمام الأعظم وغیره من مجتهدی العالم بسطوا ألسنتهم بالطعن ورموهم بالسب واللعن من دون أن ینظروا

= (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) . قال " :إنهم لم یکونوا یعبدونهم، ولکنهم کانوا إذا أحلوا لهم شیئا استحلوه، وإذا حرموه علیهم شیئا محرما "(حجة الله البالغة، ج۱،ص ۲۶۳و ۲۶۵،باب حکایة حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها)
(کذا فی الإنصاف فی بیان أسباب الاختلاف، ص ۱۰۱، لأحمد بن عبد الرحیم ولی الله الدهلوی،الناشر :دار النفائس -بیروت،الطبعة الثانیة ، 1404،تحقیق :عبد الفتاح أبو غدة)

إلی کلام الشراح والمحشین ویطلعوا علی مباحث الفقهاء والمحدثین ویتأملوا فی قواعد متقررة من المفسرین والاصولیین والمتکلمین والمحدثین تراهم یحکمون بخطأ الإمام الأعظم فی مسائل عدیدة علی سبیل الجزم ویزعمون أن ترکه حتم وتوافقه محرم وطائفة عظیمة منهم قد طارت رتبتهم علی رتبة رؤسائهم فنازعوا الحنفیة فی المسائل العدیدة کترک القراء ة خلف الإمام والإسرار بآمین وبالبسملة فی الصلاة وترک رفع الیدین عند الرکوع والسجود، وغیر ذلک من الجزئیات الشهیرة وبلغوا فی نزاعهم إلی الدرجة القصوی وطولوا ألسنة الرد والکد إلی ما لا یتناهی مع کونهم لا نصیب لهم من العلم ولا حصة لهم من الفهم فحرموا الحلال وحللوا المحرم. [1] وأباحوا الغیبة وطعن الأئمة وتحقیر أهل الإسلام وضرب أهل الإکرام وسبهم وتذلیلهم وتنقیصهم وإیذائهم وحکم ابتداعهم وضلالتهم وغیر ذلک من المحرمات المنصوصة والمکروهات المشهورة ولم یجوزوا لأحد تقلید الحنفیة فی هذه المسائل زعماً فاسداً

---

[1] عن ابن بریدة، عن أبیه، عن النبی صلی الله علیه وسلم قال " :القضاة ثلاثة: واحد فی الجنة، واثنان فی النار، فأما الذی فی الجنة فرجل عرف الحق فقضی به، ورجل عرف الحق فجار فی الحکم، فهو فی النار، ورجل قضی للناس علی جهل فهو فی النار (ابوداؤد، رقم الحدیث ٣٥٧٣، کتاب الاقضیة، باب فی القاضی یخطیء)

قال شعیب الارنؤوط:حدیث صحیح بطرقه وشواهده(حاشیة سنن ابی داؤد)

عن ابن عباس رضی الله عنه، قال :من أفتی بفتیا یعمی عنها، فإثمها علیه (سنن الدارمی، رقم الحدیث ١٦٢ ، باب الفتیا وما فیه من الشدة)

قال حسین سلیم اسد الدارنی:إسناده صحیح(حاشیة سنن الدارمی)

من لم یکن محلا للاجتهاد فهو متکلف ولا یعذر بالخطأ بل یخاف علیه الوزر ویدل علیه قوله علیه الصلاة والسلام " :القضاة ثلاثة واحد فی الجنة واثنان فی النار "وهذا إنما هو فی الفروع المحتملة للوجوه المختلفة دون الأصول ;التی هی أرکان الشریعة وأمهات الأحکام التی لا تحتمل الوجوه ولا مدخل فیها للتأویل ;فإن من أخطأ فیها کان غیر معذور فی الخطأ، وکان حکمه فی ذلک مردودا (مرقاة المفاتیح، ج٦ص٢٤٢٥،٢٤٢٦ ،کتاب الإمارة والقضاء، باب العمل فی القضاء والخوف منه)

منهم أنه ليس لها رائحة من الدلائل واستعملوا بكل من اقتدى فيها بالحنفية بالمحرمات المذكورة .

وقد قابلهم طائفة عظيمة أخرى حفروا آبار التفريط إلى ما تحت الثرى وأسسوا قواعد الجدال والتفريط إلى الدرجة القصوى وبنوا قصر التفريط على زعم أنف بانى قصر الإفراط وجاهدوا حق الجهاد فى الفساد والانضغاط وجمدوا على مذاهبهم جمود الثلج فى أيام الشتاء وعملوا بتلك المحرمات عند مقابلة هؤلاء وحكموا بكفرهم وفسقهم بل وكفر الأكابر المتقدمين وفسق الأقدمين ولم يجيبوا إلا بقولهم إنا وجدنا آباء نا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون من غير التأمل فى جوابه. أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون. وإلى الله المشتكى وإليه التضرع والملتجئ من صنيع هؤلاء ،وهؤلاء يخوضون فيما لا يعلمون ويفتون بما لا يفهمون ويطعنون بما لا يفقهون ومع ذلك يحسبون أنهم يحسنون والله يرحمنا ويرحمهم ويهديهم ويصلحهم.

ولقد عمت هذه الفتنة فى هذا الزمان وقامت من كل جانب راية الشر والطغيان ودخلت فى كل بلدة من بلاد الإسلام إلا ما حفظه الله ذوى الإكرام لا سيما فى بلادنا وإقليمنا فلم تبق بلدة من بلاده إلا وقد دخلته وأفسدت الاجتماع وفرقته وما من بلد إلا ما شاء الله إلا فيه فريقان يتنازعان ويخوضان فى ما لا يعنيهما ويتجادلان ولست أتحسر على دخول الجهال فى أحد الفريقين وإنما أتحسر على اختيار غالب علماء عصرنا أحد هذين الطريقين.

﴿علماء عصرنا متفرقون على فرق أربعة﴾

فإن علماء عصرنا رحمهم الله ورحمنا متفرقون على فرق أربعة ففرقة

يغوصون فی بحار العلوم الفلسفية ويصرفون أعمارهم فی الفنون الحكمية التی لا ثمرة لها معتدة لا فی الدنيا ولا فی الآخرة وهم بمعزل عن منازعات المسائل ومشاجرات المجيب والسائل وإن أحاطتهم ظلمة الفلسفة فقد نجوا من المخمصة والمفسدة.

وفرقة غاصوا فی بحار العلوم الشرعية ولم يمنعوا نظرهم ولم يفتحوا بصرهم فجمدوا على ظاهر ما مر تحت أنظارهم وقطعوا بحقية ما خطر فی أفكارهم.

وفرقة غاصوا فی بحارها ولم يأتوا بالدرر بل بأصدافها وهم وإن سمعوا أنظارهم فی هذه الفنون لكنها أخطأت فزلت أقدامهم ولم يتيسر لهم الأمر المصئون وهاتان الفرقتان هما الفئتان العظيمتان المتنازعتان ولعمری كل منهم مستحق للزجر والتعزير والتأديب والنكير.

وفرقة هم متوسطون لا يقدمون المعقول على المنقول ولا يقومون على شفا حفرة النزاع ويسلكون سبيل السلف الصالح بلا دفاع، ولقد طال ما وردت إلى الخطوط والرسائل وكثير من المستفتی والسائل لتحقيق هذه المباحث التی تنازعوا فيها وأصروا على إظهار الحق فی تنقيدها وكنت أضرب عنهم كشحاً وأعرض عنهم وجهاً علماً منی بأن أكثر أهل الزمان قد عموا وصموا وإنی إن كنت أسلک فی كل مبحث سبيل التوسط لكنه لا يقرع سماعهم ولا يمعن فيه أنظارهم إلى أن ألح على جماعة من خلص الأحباب وطائفة من ممجدی الأصحاب بالإقدام على ذلک ولم أجد عذراً أدفعه به فيما هنالک. [1]

---

[1] ماخوذ عن مقدمة: إمام الكلام فيما يتعلق بالقراءة خلف الإمام، من ص ۳ الی ص ۱۳، مشمولة:مجموعة رسائل اللكنوی، المجلد الثالث،الناشر:ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشی، الباكستان.

(۳)

کيفية شيوع علم الدين ومذاهب المجتهدين لا سيما مذهب أبی حنيفة

الدراسة الأولی:......فی کيفية شيوع العلم من حضرة الرسالة إلی زماننا هذا، وشيوع مذاهب المجتهدين لا سيما مذهب الإمام أبی حنيفة .

قال الکفوی فی طبقات الحنفية المسماة بکتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار. [1]

اعلم أن نبينا -صلی الله عليه وسلم -بلغ ما أنزل إليه إلينا، وعلم الدين، وأحکم وأقام الحدود، وقضی وحکم، وبين الشرع، وفرع بيان الحکم، وجاهد حق الجهاد فی إقامة أمر الدين، وأمضی وألزم.

ثم الخلفاء الراشدون، ووجوه الصحابة بذلوا جهدهم فی إقامة الدين، وإجراء الشرع المبين، وتعيين قواعد الموحدين، وتوهين کيد أعداء الله المبتدعين، فأقاموا الإسلام عن أوده وأسندوا الأمر إلی مستنده، معتصمين بنصر الله، صادعين بأمر الله، وکانوا بشرف صحبة الرسول -صلی الله عليه وسلم -سالمين عن الطعن، وببرکة خدمته سالمين عن شوب الشين،

[1] قال الزرکلی فی الأعلام:
الکفوی:محمود بن سليمان الحنفی الرومی الکفوی :قاض، عالم بتراجم الحنفية .من أهل بلدة (کفه) الترکية .تعلم بها واضطلع بالأدبين العربی والترکی .وانتقل إلی استامبول، فولی القضاء فی (کفه) مدة وعاد إلی العاصمة (استامبول) معزولا .وتوفی بها .له کتب، منها (کتائب أعلام الاخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار -خ) فی ۵۷۳ ورقة، فی رجال الحنفية، و (شرح آداب البحث -خ)(الاعلام للزرکلی، ج۷ ص۱۷۲)

فكانت آثارهم لمن بعدهم شرعة ومنهاجا، ولرفع غيهب الضلال سراجا وهاجا، وكذا أعلام التابعين الذين هم يزاحمونهم فى الفتوى، وافقوهم بغير خلاف، ونقلوا أحكام الدين منهم إلى الأخلاف، محيين سنن الأسلاف، حاوين مآثر الأشراف.

ولما كانت حوادث الأيام خارجة عن التعداد، ومعرفة أحكامها لازمة إلى يوم التناد، وكانت ظواهر النصوص غير موفية ببيانها، بل لا بد لها من طريق واف بشأنها اضطروا إلى الاجتهاد بالرأى، فاجتهدوا وأسسوا قواعد الأصول وشيدوا، فعزموا على تعيين المذهب، ومهدوا مستفيضين بما روى عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -أنه لما بعث معاذ -رضى الله عنه إلى اليمن قاضيا، قال له :بم تقضى يا معاذ؟ قال :بكتاب الله، قال :فإن لم تجد؟ قال:بسنة رسوله، قال:فإن لم تجد؟ قال:اجتهد فيه برأيى، فقال رسول الله:الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله. [1]

ثم إن علماء الدين والأئمة المجتهدين بذلوا جهدهم فى تحقيق المسائل الشرعية، وتدقيق النظائر الفرعية، واستنبطوا أحكام الفروع عن الأدلة

---

[1] عن أبى عون الثقفى، عن الحارث بن عمرو، عن رجال من أصحاب معاذ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذا إلى اليمن، فقال :كيف تقضى؟، فقال: أقضى بما فى كتاب الله، قال :فإن لم يكن فى كتاب الله؟، قال :فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال :فإن لم يكن فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟، قال: أجتهد رأيى، قال :الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله.

حدثنا محمد بن بشار قال :حدثنا محمد بن جعفر، وعبد الرحمن بن مهدى قالا :حدثنا شعبة، عن أبى عون، عن الحارث بن عمرو ابن أخ للمغيرة بن شعبة، عن أناس من أهل حمص، عن معاذ، عن النبى صلى الله عليه وسلم نحوه.

هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندى بمتصل وأبو عون الثقفى اسمه محمد بن عبيد الله(سنن الترمذى، رقم الحديث ١٣٢٧، ١٣٢٨، ابواب الاحكام،باب ما جاء فى القاضى كيف يقضى)

الأربعة، فاتفاقهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة، فمنهم أصحاب الطبقة العالية من الاجتهاد، وهم الذين صادف الدين بهم أقوى عماد، وضعوا المسائل على قواعد أصولهم، وهذبوا مسائل الاجتهاد، مع تنقيح طرق النظر على مذاهبهم، يستمدون فى استنباط الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع والقياس من غير تقليد لا فى الأصول ولا فى الفروع لأحد من الناس، وحالهم متفاوتة فى اشتهار مذاهبهم، واعتبار مشاربهم.

وممن شاع مذهبهم فى الأعصار، واشتهر علمهم فى الأقطار والأمصار إمامنا الأعظم أبوحنيفة نعمان بن ثابت الكوفى، ومالك بن أنس، وسفيان الثورى، وابن أبى ليلى محمد بن عبد الرحمن، وعبد الرحمن الأوزاعى، ومحمد بن إدريس الشافعى، وأحمد بن حنبل، وداود بن على الأصفهانى، ولكن خص من بينهم الأربعة :أبو حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل بالهداية، وهؤلاء الأربعة انخرقت بهم العادة على معنى الكرامة عناية من الله، فاشتهار مذاهبهم فى ظهور الآفاق، واعتبار أصولهم وفروعهم فى بطون الأوراق، واجتماع القلوب على الأخذ بها على مر الدهور دون ما سواها يشهد بصلاح نيتهم، وحسن طويتهم.

لا سيما الإمام الأعظم، والقرم الهمام الأقدم، سراج الأمة، وتاج الملة، قمر الأئمة أبوحنيفة قد خصه الله بعنايته، وجمع من الفضائل فى ذاته ما لم يجمع نبذا منها فى غيره، حتى شاع علمه، واشتهر مذهبه بكثرة المجتهدين فى ذاهبى مذهبه، وأظهر علوم الشرع بين المسلمين، ونشر أحكام الفروع بين المؤمنين، فإنه أول من فرع فى الفقه، وألف وصنف باتفاق الملازمين إلى درسه من مشاهير العلماء المجتهدين، واجتماع

أحـزابـه الـمـختـلـفيـن إلـى مـجلسه من جماهير الفضلاء المتقدمين كأبی يـوسف المتقدم فی الأخبار واللسان، ومحمد المتقدم فی الفقه والإعراب والبيـان، وزفر الفقيه النبيه فی القياس، وحسن بن زياد المتقدم فی السؤال والتـفـريـع، وعبـد الـلـه بن المبارک الصائب فی رأيه، ووكيع بن الجراح الـمـفسـر الـزاهد، وحفص بن غياث بن طلق الفطن الذكی فی القضاء بين الـخـلق، ويحيی بن زكريا بن أبی زائدة فی جمع الحديث وضبط الفروع، وأسـد بـن عمرو القاضی، ونوح بن أبی مريم الجامع، وأبی مطيع البلخی، ويوسف بن خالد السمتی، وغيرهم.

ثـم أقر بفضله الخصوم، وسلموا له كل العلوم، حتی قال الإمام مالک حين سئل عنه عن أبی حنيفة :رأيته رجلا لو كلمک فی هذه السارية أنها ذهب لـقـام بحجته .وقـال أيضا :إن أبـا حـنيـفة لأهـل الـفـقه خير مؤنس، وقال الشافعی :الـنـاس كلهم عيال علی أبی حنيفة فی الفقه، فأصحابنا الحنفية ـ عاملهم الله باللطافة الخفية ـ هم السابقون فی الفقه والاجتهاد، ولهم الرتبة العليا فی الرأی والحديث والارشاد، انتهیٰ.

وقال أيضا :إن كثيرا من أصحابنا تفرقوا فی القری والبلاد:

فمنهم :أصـحـابـنـا المتقدمون فی العراق كبغداد، فإنها دار الخلافة ودار العلم والإرشاد.

ومنهم :مشائخ بلخ ومشائخ خراسان، ومشائخ سمرقند، ومشائخ بخارا.

ومـنهـم مشـائـخ مـن بـلاد أخری كالری وشيراز وطوس وزنجان وهمدان واستـرابـاد وبسـطـام ومـرغيـنـان وفرغان ودامغان وغير ذلک من المدن الـداخـلية فـی إقـليـم مـا وراء الـنهر، وخراسـان وآذربيجـان ومـازندران

وخوارزم وغزنة وكرمان إلى بلاد الهند وجميع ما وراء النهر وغير ذلك من مدائن عراق العرب وعراق العجم.

ونشروا علم أبي حنيفة إملاء ا وتذكيرا و تصينفا، واستفاد منهم الناس على اختلاف طبقاتهم، فبلغت كثرة الفقهاء إلى حد لا يحصى، وأماليهم وتصانيفهم غير قابلة للعد والإحصاء ، كانوا يتفقهون ويجتهدون، ويستفيدون ويجيبون الوقائع، ويؤلفون البدائع، ويفتون في النوازل؛ ويجمعون المسائل فبقى نظام العالم، وانتظام أهاليه على أحسن النظام، ورقى رواجه على كرور الليالى، ومرور الأيام إلى حين قدر الله من خروج جنكيز خان(چنگيز خان) فوضع السيف، وقتل العباد، وخرب العامر، وأهلك البلاد، ومشى عليهم مشى الموسى على الشعر، وسعى عليهم سعى الجراد على الزرع الأخضر، وقدم خوارزم وأغارها، وقتل سلطانها خوارزم شاه محمد وابارها، والشيخ نجم الدين الكبرى رزق بالشهادة في هذه الوقعة العظمى، بيد هذه الفئة الكافرة الفاجرة الطاغية، في سنة ست عشرة وستمئة.

ثم تلاه بنوه وذووه، وأكدوا فعله حتى قصد هلاكو الكافرين جنكيز الفاجر بغداد بجيش عرمرم في زمان الخليفة المستعصم آخر الخلفاء العباسية في سنة ست وخمسين وستمئة، ونزل بغداد، وقتل الخليفة وهجم عسكر التتر الفجرة دار الخلافة، وقتلوا من كان ببغداد من الفقهاء ، وكان فقهاء الحنفية في تلك الديار قليلا، فساروا بأهاليهم إلى دمشق وحلب، وكانت هذه الديار في هذه الأيام على حسن النظام، وكانت تقدم الفقهاء إليها من البلدان والطلبة من كل مكان، إلى أن حدث فيها تعدى سلاطين

الـجراكسة، وصارت أطوار النظام منتكسة، فارتحل العلم وأهاليه إلى بلاد الـروم، واجتـمـع فيهـا ذووا الـفـضـائـل، وأربـاب الـعلوم، ببركة السلطنة العثمانية .انتهى.

وفـى الإنـصـاف فـى بيان أسباب الأختلاف للمحدث الدهلوى: كان أشهر أصـحـاب أبـى حـنيـفة أبـو يوسف، تولى قضاء القضاة أيام هارون الرشيد، فـكـان سببـا لظهور مذهبه والقضاء به فى أقطار العراق، وديار خراسان وما وراء النهر .انتهى.

﴿طبقات أصحاب الحنفية ودرجاتهم﴾

الدارسة الثانية:......فى ذكر طبقات أصحابنا الحنفية ودرجاتهم.

وهـذا أمـر لا بـد لـلعالم المفتى من الاطلاع عليه لينزل الناس منازلهم، ولا يـقدم أدناهم على أعلاهم، وقد بسطت الكلام فيه فى رسالتى النافع الكبير لـمـن يـطالع الجامع الصغير، وفى الفوائد البهية و تعليقاتها السنية، ونذكر هاهنا قدرا ضروريا مع زيادات مفيدة.

فـاعـلـم أنـه ذكـر الكفوى فى طبقات الحنفية إن الفقهاء يعنى من المشائخ المقلدين على خمس طبقات:

﴿الأولى :طبقة المتقدمين من الحنفية﴾

الأولى :طبـقة الـمتقدمين من أصحابنا كتلاميذ أبى حنيفة نحو أبى يوسف ومـحـمـد وزفـر وغيـرهـم، فـإنهـم يـجتهدون فى المذهب، ويستخرجون الأحـكـام عـن الأدلة الأربـعة عـلى حسب القواعد التى قررها أستاذهم أبو حنيفة، فإنهم وإن خالفوه فى بعض أحكام الفروع لكنهم يقلدونه فى قواعد

الأصول، بخلاف مالک والشافعی وابن حنبل؛ فإنهم يخالفونه فی أحكام الفروع، غير مقلدين له فی الأصول، وهذه الطبقة هی الطبقة الثانية من الاجتهاد.

﴿الثانية: طبقة اكابر المتأخرين من الحنفية﴾

والثانية :طبقة أكابر المتأخرين من الحنفية كأبی بكر أحمد الخصاف، والإمام أبی جعفر أحمد الطحاوی وأبی الحسن الكرخی، وشمس الأئمة عبد العزيز الحلوانی، وشمس الأئمة محمد السرخسی، وفخر الإسلام علی بن محمد البزدوی، والإمام فخر الدين حسن المعروف بقاضی خان، والصدر الأجل برهان الدين محمود، صاحب الذخيرة البرهانية،و المحيط البرهانی، والشيخ طاهر بن أحمد صاحب النصاب والخلاصة، وأمثالهم، فإنهم يقدرون علی الاجتهاد فی المسائل التی لا رواية فيها عن صاحب المذهب، ولا يقدرون علی المخالفة له لا فی الأصول، ولا فی الفروع، ولكنهم يستنبطونها علی حسب أصول قررها، ومقتضی قواعد بسطها صاحب المذهب.

﴿الثالثة: طبقة اصحاب التخريج من المقلدين﴾

الثالثة :طبقة أصحاب التخريج من المقلدين، كالرازی وأضرابه ، فإنهم لا يقدرون علی الاجتهاد أصلا، لكنهم لإحاطتهم بالأصول، وضبطهم للمأخذ يقدرون علی تفصيل قول مجمل ذی وجهين، وحكم مبهم محتمل لأمرين، منقول عن أبی حنيفة أو عن واحد من أصحابه، بنظرهم ورأيهم فی الأصول، والمقايسة علی أمثاله ونظائره من الفروع، وما وقع فی الهداية

كذا فی تخريج الرازی من هدا القبيل.

﴿الرابعة: طبقة أصحاب الترجيح من المقلدين﴾

الرابعة: طبقة أصحاب الترجيح من المقلدين؛ كأبی الحسين أحمد القدوری، وشيخ الإسلام برهان الدين علی المرغينانی صاحب الهداية، وأمثالهما، وشأنهم تفضيل بعض الروايات علی بعض آخر، بقولهم :هذا أولی، وهذا أصح رواية، وهذا أوضح دراية، وهذا أوفق للقياس، وهذا أرفق بالناس. [1]

﴿الخامسة: طبقة المقلدين القادرين علی التمييز﴾

والخامسة :طبقة المقلدين القادرين علی التمييز بين الأقوی والقوی، والضعيف وظاهر المذهب، وظاهر الروايات، والروايات النادرة، كشمس الأئمة محمد الكردری، وجمال الدين الحصيری، وحافظ الدين النسفی، وغيرهم مثل أصحاب المتون من المتأخرين، كصاحب المختار، وصاحب الوقاية، وصاحب المجمع وشأنهم أن لا ينقلوا فی كتبهم الأقوال المردودة، والروايات الضعيفة، وهذه الطبقة أدنی طبقات المتفقهين.

﴿وأما الذين هم دون ذلك﴾

وأما الذين هم دون ذلک فإنهم كانوا ناقصين عامين يلزمهم تقليد علماء

---

[1] وقد عد بعض العلماء ابن الهمام من اهل الترجيح ،وقال بعضهم هو من اهل الاجتهاد.
قال العلامة ابن عابدين الشامی:
وقدمنا غير مرة أن الكمال من أهل الترجيح كما أفاده فی قضاء البحر، بل صرح بعض معاصريه بأنه من أهل الاجتهاد ولا سيما وقد أقره علی ذلک فی البحر والنهر والمنح، ورمز المقدسی والشارح وهم أعيان المتأخرين فافهم(ردالمحتار، ج۳ص٦٨٨، كتاب العتق، باب التدبير)

عصرهم وفقهاء دهرهم، ولا يحل لهم أن يفتوا إلا بطريق الحكاية، فيحكى ما يضبطه من أفواه العلماء ، ويحفظه من أقوال الفقهاء ، انتهى كلامه.

﴿تقسيم البعض ان الفقهاء على سبع طبقات﴾

وذكر عمر بن عمر الأزهرى المصرى فى آخر كتابه الجواهر النفيسة شرح الدرة المنيفة فى مذهب أبى حنيفة، وعلى القارى المكى فى رسالته فى ذم الروافض، وغيرهما من محشى الدر المختار وغيرهم، نقلا عن ابن كمال باشا، مؤلف الإصلاح والإيضاح، وسيأتى إن شاء الله ذكره :إن الفقهاء على سبع طبقات، فذكر خمس طبقات نحو ما مر ذكره، وزاد:

الطبقة الأولى :وهى طبقة المجتهدين بالاجتهاد المطلق، كالأئمة الأربعة، ومن سلك مسلكهم فى تأسيس قواعد الأصول، واستنباط أحكام الفروع عن الأدلة الأربعة من غير تقليد لأحد لا فى الفروع ولا فى الأصول.

والطبقة السابعة :وهى طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذكر، ولا يفرقون بين الغث والسمين، ولا يميزون بين الشمال واليمين، بل يحفظون ما يجدون، كحاطب ليل، فالويل لهم ولمن قلدهم كل الويل. انتهى. [1]

---

[1] وقال العلامة اللكنوى فى مقدمة النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير فى الفصل الاول: وقال ابن كمال باشا الرومى صاحب الإصلاح والإيضاح وغيره -المتوفى سنة أربعين وتسعمائة -فى بعض رسائله :الفقهاء على سبع طبقات :

الأولى :طبقة المجتهدين فى الشرع :كالأئمة الأربعة ومن سلك مسلكهم فى تأسيس قواعد الأصول واستنباط الأحكام والفروع عن الأدلة الأربعة من غير تقليد لأحد لا فى الفروع ولا فى الأصول.

والثانية :طبقة المجتهدين فى المذهب :كأبى يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبى حنيفة القادرين على استخراج الأحكام عن الأدلة المذكورة على مقتضى القواعد التى قررها أستاذهم أبو حنيفة فإنهم وإن خالفوه فى بعض أحكام الفروع لكنهم يقلدونه =

﴿لا منافاة بين التخميس والتسبيع﴾

قلت :لا منافاة بين التخميس والتسبيع، فإن من خمس اقتصر على الفقهاء الـذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد المطلق، ولم ينحطوا عن درجة التمييز بين الـضـعيف والـقـوى، ولـم يصلوا إلى درجة التقليد المطلق، ومن سبع عمم فأدخل فى القسمة المجتهدين المطلقين، والعلماء الغير المميزين.

وقـد زل قـدم صـاحـب الـدر الـمـختار شرح تنوير الأبصارحيث قال :قد

= فى قواعد الأصول وبه يمتازون عن المعارضين فى المذهب.

والثالثة :طبـقة الـمـجتهـديـن فـى الـمسـائـل التى لا رواية فيها عن صاحب المذهب : كـالـخـصـاف والـطـحـاوى وأبـى الـحسن الكرخى والسرخسى والحلوائى والبزدوى وقـاضيـخـان وأمثـالهـم فـإنهـم لا يـقـدرون على المخالفة للشيخ لا فى الفروع ولا فى الأصـول لكنهم يستنبطون الأحكام فى المسائل التى لا نص فيها عنه على حسب أصول قررها وقواعد بسطها.

والرابعة :طبـقة أصـحاب التخريج من المقلدين :كـالرازى وأضرابه فإنهم لا يقدرون عـلـى الاجتهـاد أصلا لكنهم لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمأخذ يقدرون على تفصيل قـول مـجـمـل ذى وجهيـن وحـكـم محتمل لأمرين منقول عن صاحب المذهب أو عن واحـد مـن أصـحـابـه الـمـجتهـديـن بـرأيهم ونظرهم فى الأصول والمقايسة على أمثاله ونظائره من الفروع.

والخامسة :طبـقة أصـحـاب التـرجيح من المقلدين كأبى الحسين القدروى وصاحب الهداية وأمثالهما وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض.

والسادسة :طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوى والضعيف وظاهر الـمـذهـب وظـاهر الرواية والرواية النادرة :كـأصـحـاب الـمتون الأربعة المعتبرة من المتأخرين مثل :صاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب الوقاية وصاحب المجمع.

والسابعة :طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذكر ولا يفرقون بين الغث والسمين ولا يميزون الشمال عن اليمين بل يجمعون ما يجدون كحاطب الليل انتهى ملخصا.

وكـذا ذكـره عمر بن عمر الأزهرى المصرى المتوفى سنة تسع وسبعين وألف فى آخر كتابه الجواهر النفيسة شرح الدرة المنيفة فى مذهب أبى حنيفة.

وكـذا ذكـره مـن جـاء بعده مقلدا له إلا أن فيه أنظارا شتى من جهة إدخال من فى الطبقة الأعـلى فى الأدنى(انتهىٰ كلام اللكنوى"النافع الكبير شرح الجامع الصغير"، ص ۹ الىٰ ۱۱ ،مقدمة ،الفصل الاول،مطبوعة:ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشى)

ذكروا أن المجتهد المطلق قد فقد، وأما المقيد فعلى سبع مراتب مشهورة .انتهى.

فإن المجتهد المطلق داخل فى المراتب السبع لا خارج عنها، والمرتبة السابعة ليست من مراتب الاجتهاد لاالمطلق والمقيد، فالصواب أن يقول :وأما المقيد فعلى خمس مراتب مشهورة. [1]

﴿مقام ابى يوسف ومحمد رحمهما الله﴾

وليعلم أن هذه القسمة مسبعة كانت أو مخمسة وإن كانت صحيحة، لكن فى اندراج الفقهاء المذكورين الذين أدرجهم أصحاب التقسيمات بحسب زعمهم فى قسم (دون)قسم تحت ذلک القسم نظرا من وجوه:

منها :إنهم أدرجوا أبا يوسف ومحمد فى طبقة مجتهدى المذهب، الذين لا يخالفون إمامه فى الأصول، وليس كذلک، فإن مخالفتهما لإمامهما فى الأصول غير قليلة، حتى قال الإمام الغزالى فى كتابه المنخول:إنهما خالفا أبا حنيفة فى ثلثى مذهبه .انتهى.

---

[1] قال الشيخ المفتى محمد تقى العثمانى حفظه اللهُ تعالىٰ:
أن بعض هذه الطبقات أقسامٌ متباينة، مثلُ المجتهد المطلق والمجتهد فى المذهب، وبعضُها ليست أقساماً متباينة، فيُمكن أن تجتمعَ فى شخص واحد، مثلُ "المجتهدين فى المسائل" و"أصحاب التخريج" و"أصحابُ الترجيح".
والذى يظهر لهذا العبدالضعيف عفا الله عنه أن هذه الأقسام للوظائف لا للأشخاص، والمرادُ أنّ وظائفَ الفقهاء تنقسم الى هذه الأقسام الثلاثة، ولا يلزمُ من ذلک أن لايكون الرجلُ الواحد يتولّى جميعَ هذه الوظائف، أو بعضَها فى وقتٍ واحد، وهذا كما أن العلماء ينقسمون الى مفسّر ومحدّث وفقيه ومتكلّم، ولكن ربما يقع أن الرجلَ الواحد تصدُق عليه جميعُ هذه الألقاب، فهو من حيثُ اشتغاله بالقرآن مفسّر، ومن حيث اشتغاله بالحديث محدّث، ومن حيثُ اشتغاله بالفقه فقيه. فكذلک يجوز ان يكون الرجلُ الواحد مجتهداً فى المسائل وأهلاً للتّخريج والتّرجيح فى وقتٍ واحد (أُصول الافتاء وآدابه، ص ۱۰۱، و۱۰۲، مكتبة: معارف القرآن، كراتشى، الباكستان)

وقال شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردرى فى رد المنخول: إن الإمام أبا حنيفة قد علم أنهما بلغا رتبة الاجتهاد، وإن وظيفة المجتهد العمل باجتهاده دون اجتهاد غيره، فأمر بترک العمل بقوله إذ لم يظهر دليله، وقال :لا يحل لأحد أن يأخذ بقولى ما لم يعلم من أين قلته، ونهى عن التقليد وندب إلى معرفة الدليل. [1]

فلم يظهر لهما دليل قول أبى حنيفة فى بعض المسائل، وظهرت لهما الإمارة على خلاف قوله، فتركوا قوله بأمره عملا برأيهما بأمره .انتهى. [2]

---

[1] قال العلامة ابن عابدين الشامى:
مطلب صح عن الإمام أنه قال :إذا صح الحديث فهو مذهبى.قلت :قد يجاب بأن الإمام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها عليه الدليل صار ما قالوه قولا له لابتنائه على قواعده التى أسسها لهم، فلم يكن مرجوعا عنه من كل وجه، فيكون من مذهبه أيضا، ونظير هذا ما نقله العلامة بيرى فى أول شرحه على الأشباه عن شرح الهداية لابن الشحنة، ونصه :إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث، ويكون ذلک مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به، فقد صح عنه أنه قال :إذا صح الحديث فهو مذهبى .وقد حكى ذلک ابن عبد البر عن أبى حنيفة وغيره من الأئمة .اهـ .ونقله أيضا الإمام الشعرانى عن الأئمة الأربعة.
ولا يخفى أن ذلک لمن كان أهلا للنظر فى النصوص ومعرفة محكمها من منسوخها، فإذا نظر أهل المذهب فى الدليل وعملوا به صح نسبته إلى المذهب لكونه صادرا بإذن صاحب المذهب، إذ لا شک أنه لو علم ضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الأقوى؛ ولذا رد المحقق ابن الهمام على بعض المشايخ حيث أفتوا بقول الإمامين بأنه لا يعدل عن قول الإمام إلا لضعف دليله (ردالمحتار، ج١ ص٦٧، مقدمة)

[2] قال العلامة اللكنوى فى مقدمة النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير فى الفصل الاول:
أن فيه أنظارا شتى من جهة إدخال من فى الطبقة الأعلى فى الأدنى قد أبداها الفاضل هارون بن بهاء الدين بن شهاب الدين المرجانى الحنفى ولا بأس بسرد عبارته لتضمنها فوائد شريفة وفوائد لطيفة وهى هذه :
ليت شعرى ما معنى قولهم :إن أبا يوسف ومحمدا وزفر وإن خالفوا أبا حنيفة فى بعض الأحكام لكنهم يقلدونه فى الأصول ما الذى يريد به ؟ فإن أراد منه الأحكام الإجمالية التى يبحث عنها فى كتب الأصول فهى قواعد عقلية وضوابط برهانية يعرفها المرء من حيث أنه ذو عقل وصاحب فكر ونظر سواء كان مجتهدا أوغير مجتهد ولا تعلق لها بالاجتهاد قط وشأن الأئمة الثلاثة أرفع وأجل من أن لا يعرفوا بها كما هو اللازم =

فالحق أنهما مجتهدان مستقلان، نالا برتبة الاجتهاد المطلق، إلا أنهما لحسن تعظيمها لأستاذهما، وفرط إجلالهما لإمامهما أصلا أصله، وسلكا نحوه، وتوجها إلى نقل مذهبه، وتأييده وانتصاره، وانتسبوا إليه.

فمن ثم عدهما المحدث الدهلوى فى الإنصاف ، وغيره، وعبد الوهاب الشعرانى فى الميزان من المجتهدين المنتسبين. ؎

=من تقليدهم غيرهم فيها فحاشاهم ثم حاشاهم عن هذه النقيصة وحالهم فى الفقه إن لم يكن أرفع من مالك والشافعى فليسوا بدونهما وقد اشتهر فى أفواه الموافق والمخالف وجرى مجرى الأمثال قولهم :أبو حنيفة أبو يوسف بمعنى أن البالغ إلى الدرجة القصوى فى الفقاهة أبو يوسف.
وقال الخطيب البغدادى :قال طلحة بن محمد بن جعفر :أبو يوسف مشهور الأمر ظاهر الفضل أفقه أهل عصره لم يتقدمه أحد فى زمانه وكان على النباهة فى العلم والحكم والعلم والقدر وهو أول من وضع الكتب فى أصول الفقه على مذهب أبى حنيفة ونشرها وبث علم أبى حنيفة فى أقطار الأرض وكذلك محمد بن الحسن قد بالغ الشافعى فى مدحه والثناء عليه وقد ذكر القاضى عبد الرحمن بن خلدون المالكى فى مقدمته :إن الشافعى رحل إلى العراق ولقى أصحاب الإمام أبى حنيفة وأخذ عنهم ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق وكذلك أحمد بن حنبل أخذ عن أصحاب أبى حنيفة مع وفور بضاعته فى الحديث انتهى ولكل واحد منهم أصول مختصة تفردوا بها عن أبى حنيفة وخالفوه فيها بل قال الغزالى :إنهما خالفا أبا حنيفة فى ثلثى مذهبه ونقل النووى فى تهذيب الأسماء عن أبى المعالى الجوينى :أن كل ما اختاره المزنى أرى أنه تخريج ملحق بالمذهب لا كأبى يوسف ومحمد فإنهما يخالفان أصول صاحبهما وأحمد بن حنبل لم يذكره الإمام أبو جعفر الطبرى فى عداد الفقهاء وقال :إنما هو من حفاظ الحديث فكيف يكون من المجتهدين فى الشرع دون أبى يوسف ومحمد؟ كما أفاده فى قضاء البحر بل صرح بعض معاصريه أنه من أهل الاجتهاد انتهى (انتهىٰ كلام اللكنوى"النافع الكبير شرح الجامع الصغير"، ص ١١، ١٢، مقدمة ،الفصل الاول،مطبوعة:ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشى))

؎ قال عبد القادر بن بدران الدمشقى:
جعل بعض المتأخرين أقسام المجتهدين على خمسة مراتب وممن علمناه جنح إلى هذا التقسيم أبا عمرو ابن الصلاح وابن حمدان من أصحابنا فى كتابه أدب المفتي وتلاهما شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية فإنه نقل فى مسودة الأصول كلام ابن الصلاح ولم يتعقبه وتتبعهم العلامة الفتوحى فى آخر كتابه شرح المنتهى الفقهى ونحن نلخص كلامهم هنا فنقول ذهبوا إلى أن المفتي يعنى المجتهد ينقسم إلى مستقل وغير مستقل .
فالمستقل هو المجتهد المطلق وقد مر بيانه وأما غير المستقل فقد كان ابن الصلاح =

﴿مقام الخصاف والطحاوى والكرخى﴾

ومنها :إن قولهم فى الخصاف والطحاوى والكرخى أنهم لا يقدرون على مخالفة إمامهم، لا فى الأصول ولا فى الفروع، يردهم النظر فى أحوالهم المذكورة فى طبقات الحنفية، وأقوالهم وآرائهم المأثورة فى الكتب الفرعية والأصلية. [1]

=ومن دهر طويل طوى بساط المفتى المستقل والمجتهد المطلق وأفضى أمر الفتيا إلى الفقهاء المنتسبين لأئمة المذاهب المتنوعة انتهى .

ولا يلزم من طى البساط عدم الوجود فإن فضل الله لا ينحصر فى زمان ولا فى مكان سنبينه فيما بعد إن شاء الله تعالى ثم إن للمفتى المنتسب إلى أحد المذاهب أربع أحوال أحدها أن لا يكون مقلدا لإمامه لا فى مذهبه ولا فى دليله لكنه سلك طريقه فى الاجتهاد والفتوى ودعا إلى مذهبه وقرأ كثيرا منه على أهله فوجده صوابا وأولى من غيره وأشد موافقة فيه وفى طريقه وإلى هذا أشرنا أول الكتاب حيث بينا لأى شىء اختار كبار أصحاب أحمد مذهبه على مذهب غيره .

ويؤخذ هذا من كلام ابن الصلاح أيضا فإنه قال ذكر عن أبى إسحاق الإسفراييني أنه حكى عن أصحاب مالك وأحمد وداود وأكثر أصحاب أبى حنيفة إنهم صاروا إلى مذاهب أئمتهم تقليدا لهم .

قال ابن الصلاح والصحيح الذى ذهب إليه المحققون ما ذهب إليه أصحابنا وهو أنهم صاروا إلى مذهب الشافعى لا على جهة التقليد له لكن لأنهم وجدوا طريقه فى الاجتهاد والفتاوى أسد الطريق .

قال أبو عمرو ودعوى انتفاء التقليد مطلقا من كل وجه لا يستقيم إلا أن يكونوا قد أحاطوا بعلوم الاجتهاد المطلق وذلك لا يلائم المعلوم من أحوالهم أو أحوال أكثرهم وذهب بعض الأصوليين من أصحابنا إلى أنه لم يوجد بعد عصر الصحابة مجتهد مستقل.

وحكى اختلافا بين الحنفية والشافعية فى أبى يوسف ومحمد والمزنى وابن سريج هل كانوا مستقلين أم لا قال ولا تستنكر دعوى ذلك فيهم فى فن من فنون الفقه بناء على جواز تجزى منصب الاجتهاد ويبعد جريان الخلاف فى حق هؤلاء المتجرين الذين عم نظرهم الأبواب كلها وفتوى المنتسبين فى هذه الحال فى حكم فتوى المجتهد المستقل المطلق يعمل بها ويعتد بها فى الإجماع والخلاف (المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ج١، ص٣٧٤، الیٰ ٣٧٥، عقد نضيد فى الاجتهاد والتقليد)

[1] قال تقى الدين التميمى:

أحمد بن عمر، وقيل عمرو، بن مهير، وقيل مهران الشيبانى، أبو بكر، الخصاف: =

﴿مقام الجصاص﴾

ومنها :إن عدهم أبا بكر الرازى الجصاص من الذين لا يقدرون على الاجتهاد مطلقا بعيد جدا، مع عدهم شمس الأئمة الحلوانى والسرخسى والبزدوى وقاضى خان فى المجتهدين فى المذهب، مع أن الرازى أقدم منهم زمانا، وأعلى منهم شأنا، وأوسع منهم علما، وأدق منهم سرا. ؎١

= ذكره صاحب "الهداية "فى الوديعة، بلقبه الخصاف. .... وكانت وفاة صاحب الترجمة ببغداد، سنة إحدى وستين ومائتين .رحمه الله تعالى (الطبقات السنية فى تراجم الحنفية، تحت ترجمة ٢٧٢، ج١، ص١٢٣)

وقال قاسم بن قطلوبغا:

أبو الحسن الكرخى من كرخ جُدَّان . انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أبى خازم،وأبى سعيد البردعى،وانتشرأصحابه .تفقه عليه أبو بكر الرازى وأبو عبد الله الدامغانى، وأبو على الشاشى، وأبو القاسم التنوخى ...... مولده سنة ستين ومائتين.ووفاته ليلة النصف من شعبان سنة أربعين وثلاثمائة (تاج التراجم، تحت ترجمة ١٥٥، ص٢٠٠، و٢٠١)

وقال الذهبى:

الطحاوى أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة :الإمام، العلامة، الحافظ الكبير، محدث الديار المصرية وفقيهها، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك الأزدى، الحجرى ، المصرى، الطحاوى، الحنفى، صاحب التصانيف من أهل قرية طحا من أعمال مصر .مولده:فى سنة تسع وثلاثين ومائتين(سيراعلام النبلاء، المجلد الخامس عشر، ص ٢٧و٢٨)

؎١ قال كمال الدين ابن الهمام:

الإمام أبا بكر الجصاص أحمد بن على الرازى صاحب التصانيف الكثيرة فى الأصول والفروع وأحكام القرآن، وإليه انتهت رياسة أصحاب أبى حنيفة ببغداد بعد الشيخ أبى الحسن الكرخى، وكانت ولادته سنة خمس وثلثمائة ومات سنة سبعين وثلثمائة (فتح القدير، ج٨، ص١١، كتاب الوكالة)

وقال بدر الدين العينى:

(والإمام السرخسى) ش :هو شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أبى سهل السرخسى، وهو تلميذ الإمام محمد بن الفضل البخارى، وهو تلميذ الشيخ عبد الله بن يعقوب السيد مولى، وهو تلميذ عبد الله بن أبى حفص الكبير وهو تلميذ أبيه وشيخه أبى حفص الكبير وهو تلميذ محمد بن الحسن -رَحِمَهُمُ اللَّهُ -، والإمام السرخسى هو صاحب "المبسوط "أملاه وهو فى السجن باذر جند، وهو من كبار علماء ما =

﴿شأن القدوری﴾

ومنها :إن شـأن القدوری أجل من قاضی خان وصاحب الهداية، إن لم يكن أجل منه فليس بأدنى منه، فجعل قاضی خان فی مرتبة ثالثة، وحط القدوری وصاحب الهداية عنها ليس مما ينبغی. ۱ـ

=وراء النهر صاحب الأصول والفروع كان إماما حجة من فحول الأئمة ذا فنون.
مـات فی حدود الأربعمائة وعشرين، ونسبته إلى سرخس بفتح السين والراء المهملتين ثـم خاء معجمة ساكنة وفی آخره سين مهملة مدينة من مدن خراسان بين نيسابور ومرو فـی أرض سهلة (البناية شرح الهداية، ج ۱، ص۳٦۳، كتـاب الطهارات، باب فی الماء الذی يجوز به الوضوء وما لا يجوز)

وقال بدر الدين العينی أيضاً:
(الإمام علی البزدوی) ش :وهو فخر الإسلام علی بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم الـنسفـی لا أخـوه صـدر الإسـلام محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم النسفی وعبـد الكـريـم هذا كان تلميذ الشيخ الإمام أبی المنصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدی السمرقندی (البناية شرح الهداية، ج۸، ص ٤۷۰، كتاب الكفالة، فصل فی الضمان)

وقال يوسف اليان سركيس:
قاضی خان الامام فـخـر الـدين أبو المحاسن الحسن بن منصور أبی القاسم محمود بن عبـد الـعـزيـز الاوزجـنـدی الـفـرغـانی الحنفی المعروف بقاضی خان صاحب الفتاوی المشهورة فی مذهبه.
كان اماما كبيرا وبحرا عميقا غواصا فی المعانی الدقيقة -تفقه علی الامام شمس الائمة مـحـمـد بـن عبـد الستار الكردی وأخذ عن حسن ابن علی المرغينانی عن برهان الدين الـكبير بن ماره وعن محمود بن عبد العزيز الاوزجندی جد قاضی خان وغيرهم وفتاواه فی أربعة أسفار معتمدة عند أجلة الفقهاء فتاوی قاضيخان -(فقه حنفی)
ذكـر فيهـا جـمـلة مـن الـمسـائـل التی يغلب وقوعها وتمس الحاجة إليها وتدور عليها واقعات الامة .ورتبهـا عـلـی تـرتـيـب الـكتـب المعلومة بين العلماء فرعا وأصلا (معجم المطبوعات، ج۲، ص۱٤۸۷، جمعه ورتبه :يوسف اليان سركيس)

۱ـ قال البابانی:
القدوری :أحـمـد بـن مـحـمـد بـن أحـمـد بن جعفر بن حمدان القدوری أبو الحسين الـبـغـدادی مـن فـقـهاء الحنفية ببغداد ولد سنة 362وتـوفی سنة 428ثـمان وعشرين وأربعمائة .مـن مصنفاته أدب القاضی علی مذهب أبی حنيفة .التجريد فی الفروع أفرد فيه ما خالف الشافعی من المسائل .التقريب الثانی كذا فی الخلاف بادلتها . =

﴿المجتهد المستقل والمنتسب﴾

وذكر أحمد بن حجر المكى الهيتمى الشافعى فى رسالته "شن الغارة على من أبدى معرة تقوله فى الحنا وعواره" نقلا عن شرح المهذب للنووى:

إن المجتهد: إما مجتهد مستقل: ومن شروطه: فقه النفس، وسلامة الذهن، ورياضة الفكر، وصحة التصرف والاستنباط، والتيقظ، ومعرفة الأدلة وآلالتها المذكورة فى الأصول وشروطها، والاقتباس منها مع الدراية، والارتياض فى استعمالها، ومع الفقه والضبط لأمهات مسائله، وهذا عدم من أزمنة طويلة.

وإما منتسب: وهو أربعة أقسام:

=التقريب فى مسائل الخلاف. شرح مختصر الكرخى فى الفروع. المختصر فى الفروع مشهور وغير ذلك (هدية العارفين، ج۱، ص۳۹، باب الالف)

وقال الزركلى:

المرغينانى: على بن أبى بكر بن عبد الجليل الفرغانى المرغينانى، أبو الحسن برهان الدين: من أكابر فقهاء الحنفية نسبته إلى مرغينان (من نواحى فرغانة) كان حافظا مفسرا محققا أديبا، من المجتهدين.

من تصانيفه "بداية المبتدى -ط "فقه، وشرحه "الهداية فى شرح البداية -ط " مجلدان، و "منتقى الفروع "و "الفرائض "و "التجنيس والمزيد -خ "فى الفتاوى، و "مناسک الحج "و "مختارات النوازل -خ "فى الأزهر وجامعة الرياض (الاعلام للزركلى، ج٤ص٢٦٦)

وقال الشيخ المفتى محمد تقى العثمانى حفظه اللهُ تعالىٰ:

ان كان التقسيم الذى ذكره ابنُ كمال باشا للوظائف، لا للأشخاص كما قدَّمنا، فربّما يرتفع الاشكال الّذى ذكره الامامان اللكنوىّ والمرجانىّ رحمهما الله تعالىٰ، حيثُ انّ كونَ القدورىّ وصاحب الهداية من أصحاب التّرجيح لايُنافى كونَهما من المجتهدين فى المسائل، وانّ سببَ ذكرهما فى عِداد أصحاب التّرجيح راجعٌ الى ما كثُر فى كتبهما من ترجيح بعض روايات المذهبِ على بعض، وليس معنى ذلک أنّهما غيرُ قادرين على الاجتهاد فى المسائل. والله سبحانهٔ أعلم (اُصول الافتاء وآدابه، صفحه ١٠٤، وص١٠٥، مكتبة: معارف القرآن، كراتشى، الباكستان)

أحدها : أن لا يقلد إمامه فی المذهب، والدليل لاتصافه بصفة المستقل، وإنما ينسب إليه لسلوك طريقه فی الاجتهاد. [1]

---

[1] قال العلامة اللكنوی فی عمدة الرعاية:
قال فی المصباح المنير:اجتهدَ فی الأمرِ بذلَ وسعه وطاقتَه فی طلبه؛ ليبلغَ مجهوده، ويصلُ إلی نهايته .انتهی .ومعنی بذل الطاقة :أن يحسَّ من نفسِهِ العجزَ عن المزيد عليه.
وشرطه :الإسلام، والعقل، والبلوغ، وكونه فقيه النفس؛ أی شديد الفهم بالطبع، وعملُه باللغة العربية، وكونه حاوياً لكتاب الله تعالی فيما يتعلَّق بالأحكام، وعالماً بالحديث متناً وسنداً، وناسخاً ومنسوخاً، وبالقياس، وهذه الشرائط فی المجتهدِ المطلق الذی يفتی فی جميعِ الأحكام، وأمّا المجتهدُ فی حكمٍ دون حكم فعليه معرفةُ ما يتعلّق بذلك الحكم مثلاً كالاجتهادِ فی حكمٍ متعلّقٍ بالصلاة لا يتوقّف علی معرفةِ جميعِ ما يتعلّق بالنكاح .كذا فی التلويح، والمرادُ هاهنا المعنی الأوّل .صرَّحَ به فی النهر وغيره.
وقال فی الفصول العماديّة:المجتهدُ مَن يعلمُ الكتابَ والسنَّة مقدارَ ما يتعلَّقُ به الأحكام دون المواعظ، وقيل :إذا كان صوابُهُ أكثر من خطئه حلَّ له الاجتهاد، والأوّل أصحّ. انتهی .وقال فی الهداية:وفی حدّ الاجتهاد كلام عرفَ فی أصولِ الفقه، حاصلُهُ :أن يكون صاحبَ حديثٍ له معرفةٌ بالفقه؛ ليعرف معانی الآثار، أو صاحبُ فقه له معرفةٌ بالحديث؛ لئلا يشتغلَ بالقياسِ فی المنصوص عليه .انتهی.
والفرق بين القولين :أنَّ علی الأوّل نسبةٌ إلی معرفة الحديث أكثرُ من معرفتِه بالفقه، وفی الثانی :عكسه، وأنت تعلم أنّ المجتهدَ يحتاج إلی الأمرين جميعاً، وهما تحرزانه عن القياس فی معارضةِ النصّ، ومعرفةِ معانی الآثار؛ ليتمكَّن من القياس، فالوجه أن يقال :صاحبُ حديثٍ وفقه؛ ليعرفَ معانی الآثار، ويمتنعَ عن القياس.
والحاصلُ أن يعلمَ بالكتابِ والسنّة بأقسامهما من عبارتهما وإشارتهما ودلالتهما واقتضائهما وباقی الأقسام :ناسخها ومنسوخها، ومناطات أحكامهما، ومشروطِ القياس، والمسائل المجمع عليها؛ لئلا يقع فی القياس فی مقابلة الإجماع، وأقوال الصحابة، كذا فی الفتح، وقيل :أن يكون صاحبَ قريحة مع ذلك :أی أحد الأمرين، يعرفُ بها عادات الناس؛ لأنَّ من الأحكام ما يبتنی عليها .كذا فی الهداية، فهذا القيد لا بُدّ منه فی المجتهد، فمَن اتقنَ هذه الجملة فهو أهل الاجتهاد، فيجب عليه أن يُعْمِلَ اجتهاده :وهو أن يبذلَ جهدَه فی طلب الظنِّ بحكمٍ شرعیّ عن هذه الأدلّة، ولا يقلّد أحداً .كذا فی الفتح، وزيادة التفصيل فی مطولات الأصول، ومبسوطات الفقهاء الفحول(عمدة الرعاية بتحشية شرح الوقاية،كتاب القضاء)
وقال عبد القادر بن بدران الدمشقی:
تنبيه:إن هذه الشروط المذكورة كلها إنما تشترط للمجتهد المطلق الذی يفتی فی جميع الشرع أما من أفتی فی فن واحد فی مسألة واحدة ووجدت فيه شروط الاجتهاد بالنسبة إلی ذلك الفن أو تلك المسألة فلا يشترط له ذلك وجاز له أن يجتهد =

وثانیهاؔ : أن یکون مجتهدا مقیدا فی المذهب، مستقلا بتقریر أصوله بالدلیل، غیر أنه لا یتجاوز فی أدلة أصول إمامه قواعده، وشرط کونه عالما بالفقه وأصوله وأدلة الأحکام تفصیلا، وکونه بصیرا بمسالک الأقیسة والمعانی، تام الارتیاض فی التخریج والاستنباط؛ بقیاس غیر المنصوص علیه؛ لعلمه بأصول إمامه، ولا یعری عن تقلید له، لإخلاله ببعض أدوات المستقل؛ کالنحو والحدیث، وهذه صفة أصحابنا أصحاب الوجوه.

وثالثهاؔ : أن لا یبلغ رتبة الوجوه، لکنه فقیه حافظ مذهب إمامه، قائم بتقریر أدلته، یصور ویحرر ویقرر ویمهد ویزیف ویرجح، وهذه صفة کثیر من المتأخرین إلی أواخر المئة الرابعة الذین رتبوا المذهب، وحرروا.

ورابعهاؔ : أن یقوم بحفظ المذهب ونقله، وفهم مشکله، ولکنه ضعیف فی تقریر دلیله، وتحریر أقیسته، فهذا یعتبر نقله وفتواه فیما یحکیه من مسطورات مذهبه .انتهی ملخصا. [1]

= فیما حصل شروط الاجتهاد فیه وإن لم تتوفر فیه الشروط فی غیرها وخالف قوم فی هذا وهذا مبنی علی أنه هل یجوز تجزیء الاجتهاد أم لا یجوز والحق أنه یتجزأ لأن کثیرا من أئمة السلف الصحابة وغیرهم کانوا یسألون عن بعض مسائل الأحکام فیقولون لا ندری حتی إن مالکا رضی الله عنه قال لا أدری فی ست وثلاثین مسألة من ثمانی وأربعین مسألة وقد توقف الشافعی وأحمد بل الصحابة والتابعون فی الفتاوی کثیرا فلو کان الاجتهاد المطلق فی جمیع الأحکام شرطا فی الاجتهاد فی کل مسألة علی حدتها لما کان هؤلاء الأئمة مجتهدین لکنه خلاف الإجماع فدل علی أن ذلک لا یشترط ولا یشترط عدالة المجتهد فی اجتهاده لکنها مشترطة فی قبول فتیاه وخبره هذا ما یذکره علماء الأصول فی المجتهد المطلق ویسمی عندهم بالمجتهد المستقل ویعرفونه بأنه الذی یستقل بإدراک الأحکام الشرعیة من الأدلة الشرعیة من غیر تقلید ولا تقیید بمذهب معین (المدخل إلی مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ج ۱، ص۳۷۳، الیٰ ۳۷۴، عقد نضید فی الاجتهاد والتقلید)

[1] قال العلامة اللکنوی فی مقدمة النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر فی الفصل الاول: واعلم أن المجتهد علی أقسام ثلاثة :

أحدها :المجتهد المطلق المستقل ومن شروطه فقه النفس وسلامة الذهن وصحة =

﴿طبقات مسائل مذهب الحنفية﴾

الدراسة الثالثة:......فی ذكر طبقات المسائل.

قال الكفوى فی أعلام الأخيار فی ترجمة الإمام محمد :اعلم أن مسائل مذهبنا على ثلاث طبقات:

=التصرف والاستنباط والتيقظ ومعرفة الأدلة وآلاتها المذكورة فی الأصول وشروطها ومع الفقه والضبط لأمهات المسائل.

وثانيها :المجتهد المطلق المنتسب وهو أن ينتسب إلى إمام متين من الأئمة المجتهدين لكن لا يقلده لا فی المذهب ولا فی الدليل لاتصافه بآلات الاجتهاد وإنما انتسب إليه لسلوكه طريقه فی الاجتهاد.

وثالثها :المجتهد فی المذهب وهو أن يكون مقيدا بمذهب إمام مستقلا بتقرير أصوله بالدليل غير أنه لا يجاوز فی أدلته أصول إمامه وقواعده وشرطه كونه عالما بالمذهب وأصوله وأدلة الأحكام تفصيلا وكونه بصيرا بمسالک الأقيسة والمعانی تام الارتياض فی التخريج والاستنباط بقياس غير المنصوص عليه على المنصوص لعلمه بأصول إمامه ولا يعرى عن تقليد لإمامه لإخلاله ببعض أدوات الاجتهاد المستقل كالنحو والحديث ونحو ذلك كذا ذكره ابن حجر المكی فی رسالته شن الغارة على من أظهر معرة تقوله فی الحنا وعواره.

أما القسم الأول: فاتصف به الأئمة الأربعة ومن بعدهم وقال ابن حجر :قال ابن الصلاح :إن هذه المرتبة قد انقطعت من نحو ثلاث مائة سنة ولابن الصلاح نحو ثلاث مائة فيكون قد انقطعت من نحو ستمائة سنة بل نقل ابن الصلاح عن بعض الأصوليين أنه لم يوجد بعد عصر الشافعی مجتهد مستقل انتهى.

وفی الميزان لعبد الوهاب الشعرانی :قد نقل الجلال السيوطی :أن الاجتهاد المطلق على قسمين :مطلق غير منتسب كما عليه الأئمة الأربعة ومطلق منتسب كما عليه أكابر أصحابهم قال :ولم يدع الاجتهاد المطلق غير المنتسب بعد الأئمة الأربعة إلا الإمام محمد بن جرير الطبرى ولم يسلم له ذلک انتهى.

وفی الميزان أيضا :فإن قلت :هل يصح لأحد الآن الوصول إلى مقام أحد من الأئمة المجتهدين ؟

فالجواب نعم لأن الله تعالى على كل شیء قدير ولم يرد لنا دليل على منعه وقد قال بعضم :إن الناس الآن يصلون إلى ذلک من طريق الكشف لا من طريق النظر والاستدلال فإن ذلک مقام لم يدعه بعد الأئمة الأربعة أحد إلا ابن جرير ولم يسلموا له وجميع من ادعى الاجتهاد المطلق إنما مراده المطلق المنتسب الذی لا يخرج =

﴿الطبقة الاولی:مسائل الاصول او ظاهر الروایة﴾

الطبقة الاولی :مسائل الأصول، وهی مسائل ظاهر الروایة، وهی مسائل المسبوط لمحمد، ولها نسخ أشهرها وأظهرها نسخة أبی سلیمان الجوزجانی، ویقال له الأصل، ومسائل الجامع الصغیر، ومسائل الجامع الکبیر، والسیر، والزیادات کلها تألیف محمد، وللمبسوط نسخ:

=عن قواعد إمامه کابن القاسم وأصبغ مع مالک وکمحمد وأبی یوسف مع أبی حنیفة وکالمزنی والربیعة مع الشافعی إذ لیس فی قوة أحد بعد الأئمة الأربعة أن یبتکر الأحکام ویستخرجها من الکتاب والسنة فی ما نعلم أبدا ومن ادعی له قلنا له : فاستخرج لنا شیئا لم یسبق لأحد من الأئمة استخراجه فلیتأمل ذلک مع ما قدمناه آنفا من سعة قدرة الله لا سیما والقرآن لا تنقضی عجائبه ولا أحکامه فی نفس الأمر فاعلم ذلک انتهی.

وقال بحر العلوم اللکنوی فی شرح تحریر الأصول :اعلم أن بعض المتعصبین قالوا : اختتم الاجتهاد المطلق علی الأئمة الأربعة ولم یوجد مجتهد مطلق بعدهم والاجتهاد فی المذهب اختتم علی العلامة النسفی صاحب الکنز ولم یوجد مجتهد فی المذهب وهذا غلط ورجم بالغیب فإن سئل من أین علمتم هذا ؟ لا یقدرون علی إبداء دلیل أصلا ثم هو تحکم علی قدرة الله تعالی فمن أین یحصل علم أن لا یوجد إلی یوم القیامة أحد یتفضل الله علیه مقام الاجتهاد فاجتنب عن مثل هذه التعصبات انتهی وقال هو أیضا فی شرح مسلم الثبوت :من الناس من حکم بوجوب خلو الزمان عن المجتهد بعد العلامة النسفی وعنوا به الاجتهاد فی المذهب وأما الاجتهاد المطلق فقالوا :إنه اختتم بالأئمة الأربعة حتی أوجبوا تقلید واحد من هؤلاء علی الأئمة وهذا کله هوس من هوساتهم لم یاتوا بدلیل ولا یعبأ بکلامهم وإنما هم من الذین حکم الحدیث علیهم :أنهم أفتوا بغیر علم فضلوا وأضلوا ولم یفهموا أن هذا إخبار بالغیب فی خمس لا یعلمهن إلا الله انتهی.

والحاصل أن من ادعی بأنه قد انقطعت مرتبة الاجتهاد المطلق المستقل بالأئمة الأربعة انقطاعا لا یمکن عوده فقد غلط وخبط فإن الاجتهاد رحمة من الله سبحانه ورحمة الله لا تقتصر علی زمان دون زمان ولا علی بشر دون بشر ومن ادعی انقطاعها فی نفس الأمر مع إمکان وجودها فی کل زمان فإن أراد أنه لم یوجد بعد الأربعة مجتهد اتفق الجمهور علی اجتهاده وسلموا استقلاله کاتفاقهم علی اجتهادهم فهو مسلم وإلا فقد وجد بعدهم أیضا أرباب الاجتهاد المستقل :کأبی ثور البغدادی وداؤد الظاهری ومحمد بن إسماعیل البخاری وغیرهم علی ما لا یخفی علی من طالع کتب الطبقات.

وأما القسم الثانی: فاتصف به أبو یوسف ومحمد وغیرهما من أصحاب أبی حنیفة =

مـنهـا نسخة :شيـخ الإسـلام أبـى بـكـر، الـمـعـروف بخواهر زاده، ويقال لها:مبسوط شيخ الإسلام، والمبسوط الكبرى.

ومنها نسخة :شمس الأئمة السرخسى.

ونسخة :شمس الأئمة الحلوانى أستاذ السرخسى.

ومـن مسـائـل ظـاهـر الـرواية مسائل كتاب المنتقى للحاكم الشهيد، وهو لـلـمـذهـب أصـل بعد كتب محمد، ولا يوجد فى هذه الأعصار، وفى هذه الأمـصـار، وكتـاب الـكـافى للحاكم أيضا من أصول المذهب، وقد شرحه المشايخ:

= وفـى الشـافعية كثيرون بلغوا هذه المرتبة :كـالنووى وابن الصلاح وابن دقيق العيد وتـقـى الـديـن السبـكـى وابـنـه تـاج الـدين السبكى والسراج البلقينى وابن الزملكانى والسيـوطـى وغيـرهـم مـمـن عـاصـرهـم أو تـقـدمهم على ما ذكره السيوطى فى حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة وغيره.

وفى الإنصاف :انـقـرض الـمـجتهد المطلق المنتسب فى مذهب أبى حنيفة بعد المائة الثالثة وذلک لأنه لا يكون إلا محدثا جيدا واشتغالهم بعلم الحديث قليل قديما وحديثا وإنـمـا كـان فيـه الـمجتهدون فى المذهب وهذا الاجتهاد أراد من قال :أدنى الشروط لـلمجتهد أن يحفظ المبسوط وقل المجتهد المنتسب فى مذهب مالک وكل من كان مـنهـم بهـذه المنزلة فإنه لا يعد تفرده وجها فى المذهب :كـابن عبد البر وأبى بكر بن الـعـربـى وأمـا مـذهـب أحمد فكان قليلا قديما وحديثا وكان فيه المجتهدون طبقة بعد طبـقة إلـى أن انـقـرض فى المائة التاسعة واضمحل فى أكثر البلاد اللهم إلا ناس قليلون بـمـصـر وبـغـداد وأمـا مـذهـب الشـافـعى فأكثر المذاهب مجتهدا مطلقا ومجتهدا فى الـمـذهـب وأكثـر المذاهب أصوليا ومتكلما وأوفرها مفسرا للقرآن وشارحا للحديث وأسـنـدها إسنادا ورواية وكان أوائل أصحابه مجتهدين بالاجتهاد المطلق ليس فيهم من يقـلـده فى جميع مجتهداته حتى نشأ ابن شريح فأسس قواعد التقليد والتخريج ثم جاء أصحابه يمشون فى سبيله وينسحبون على منواله ولذلک يعد من المجددين على رأس المائتين انتهى.

وأما القسم الثالث: فاتصف به كثيرون من الأصحاب الحنفية كما مر ذكره مفصلا وفى بـاقـى الـمـذاهب أيضا كثيرون بلغوا هذه المرتبة (انتهـىٰ كلام اللكنوى "الـنافع الكبير شـرح الـجامع الصغير"، ص۱۴ الیٰ ۱۶ ،مقدمة ، الـفـصـل الاول،مطبوعة:ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشى)

منها شرح شمس الأئمة السرخسى.

وشرح شيخ الإسلام على القاضى الإسبيجابى. [1]

﴿الطبقة الثانية:مسائل المذهب او غير ظاهر الرواية﴾

والطبقة الثانية :من مسائل المذهب هى مسائل غير ظاهر الرواية، وهى المسائل التى رويت عن الأئمة، لكن فى غير الكتب المذكورة :إما فى كتب آخر لمحمد كالكيسانيات، والرقيات، والجرجانيات، والهارونيات، وإنما سمى غير ظاهر الرواية؛ لأنها لم تشتهر عن محمد، ولم ترو عنه بطرق كطرق الكتب الأول. [2]

---

[1] قال الشيخ المفتى محمد تقى العثمانى حفظه اللهُ تعالىٰ:
الأكثرون من فقهاء الحنفية على أنّ مسائلَ الأصول وظاهرِ الرّواية تعبيران لمعنىً واحد، ولا فرقَ بينهما، وذكر ابنُ كمال باشا فى شرح الهداية أنّ هناك فرقاً بينهما، والّذى يظهر من الفرقِ من كلامه هو أنّ مسائلَ "الأصول" ماجاء ت فى الكتب الستّة للامام محمّد، وظاهر الرّواية ماثبت عن أئمة المذهب بروايةٍ صحيحةٍ وأفتى بها المجتهدون بعدهم، سواء كانت الرّواية من غير الامام محمد رحمه الله تعالىٰ، واستنتَج من هذا أنّ رواية "النوادر" قد تكونُ ظاهرَ الرّواية، وبنى ذلك على عبارةٍ من مبسوط السَّرخسىّ حيثُ ذكر روايةَ الحسن بن زياد، وسمّاها "ظاهرَ الرواية" ولكن ردّ عليه ابنُ عابدين رحمه الله تعالىٰ بأنّ كونَ الرّواية مرويّةً عن الحسن لايُنافى كونَها فى الكُتب الستة لمحمد، فيمكن أن تكونَ سُمّيت الرّواية "ظاهرَ الرّواية" من هذه الجهة (اُصول الافتاء وآدابه، ص ١١٥، مكتبة: معارف القرآن، كراتشى، الباكستان)

[2] قال الشيخ المفتى محمد تقى العثمانى حفظه اللهُ تعالىٰ:
وهناك ثلاثةُ كتبٍ أخرى للامام محمّد رحمه الله تعالىٰ ذكر بعضُ المؤلفين فيها أنها يمكُن الحاقها بالقسم الأول، يعنى بكُتب ظاهر الرواية، لشُهرتها وأهمّيتها، وهى موطأ الامام محمد، وكتابُ الآثار، وكتابُ الحُجّة على أهل المدينةَ والظاهرُ أنها وان كانت بمثابة كُتب ظاهر الرواية فى صحة نسبتها الى الامام محمد، واشتهارها فيما بين أهل العلم، ولكنّها ليست موضوعة لبيان المذهب وفروعه، وانما الأوّلون موضوعُهما رواية الأحاديث والآثار، وماجاء فيهما من المسائل الفقهية فانها جاء ت تبعاً، والكتاب الثالث موضوعُه الخلافيّات. أما كتب ظاهر الرواية، فانها وُضعت لبيان المذهب أصلاً، =

وإما فى كتب غير محمد، كالمجرد للحسن بن زياد، ومنها كتب الأمالى. والإملاء :أن يقعد العالم وحوله تلامذه بالمحابر والقراطيس، فيتكلم العالم بما فتح الله عليه من العلم، وتكتب التلامذة ما تكلم مجلسا مجلسا، ثم يجمعون ما كتبوا، فيصير كتابا، وسمى بالأمالى، وكان هذا عادة أصحابنا المتقدمين.

ومنها :الروايات المتفرقة كرواية ابن سماعة وغيره من أصحاب محمد، وغيره من مسائل مخالفة للأصول، فإنهاغير ظاهر الرواية، وتعد من النوادر، كنوادر ابن سماعة، ونوادر هشام، ونوادر ابن رستم.

﴿الطبقة الثالثة: مسائل الفتاوى او الواقعات﴾

الطبقة الثالثة : الفتاوى : وتسمى الواقعات، وهى مسائل استنبطها المتأخرون من أصحاب محمد، وأصحاب أصحاب محمد فمن بعدهم فى الواقعات التى لم توجد فيها رواية عن الأئمة الثلاثة، وأول كتاب جمع فيه فيهما علم النوازل، ألفه الفقيه أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندى، المعروف بإمام الهدى، وجمع فيه فتاوى المتأخرين المجتهدين من مشايخه، وشيوخ مشايخه كمحمد بن مقاتل الرازى، ومحمد بن سلمة، ونصير بن يحيى، وذكر فيها اختياراته أيضا، وهو أصل

= فصارت هى المعتمدةَ لمعرفة المذهب الحنفىّ. ولعلّ من أجل هذا لم يذكر الفقهاء الحنفية هذه الكتب، لافى ظاهر الرواية، ولا فى النوادر، لانها ليست من النوادر، لشهرتها عن الامام محمد، وليست من ظاهر الرواية لأنها لم توضع لبيان المذهب، ولكنّ الظاهر أن رتبتها فوق النوادر ويؤخذ بما جاء فيها الاّ ماعارض الكتب الستة والله سبانه وتعالىٰ أعلم (أُصول الافتاء وآدابه، صفحه ١٣٩ ، مكتبة: معارف القرآن، كراتشى، الباكستان)

الواقعات غير الأصول. ١

ثـم جـمع المشائخ فيه كتبا : كـمـجـموع النوازل والواقعات للناطفى ، ٢ **والـصدر الشهيد وغيره، ثم جمع من بعدهم من المشايخ هذه الطبقات فى فتـاواهـم مـختـلـطة غيـر مـمتـازـة، كما فى جامع قاضى خان و الخلاصة، وغيرهما من كتب الفتاوى، وقد ميز بعضهم كما فى المحيط لرضى الدين السـرخسـى فإنه بدأ بمسائل الأصول أولا، ثم النوادر، ثم الفتاوى .انتهى كلامه.**

وقـد ذكـرت بـعـضهـا مـا يتعلق بهذا البحث فى مقدمة الهداية، وفى النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، فليرجع إليهما. ٣

---

١ قال الشيخ المفتي محمد تقى العثمانى حفظه اللهُ تعالىٰ:
وبـما أنّ الفتاوىٰ والواقعات تشتملُ على مسائلَ لم ينصّ عليها أصحابُ المذهب، فانّها قـد تـكـونُ استنباطاً جديداً من القرآن والسنة على أصلِ الحنفية، وقد تكونُ تخريجاً أو قيـاساً عـلى بعض المسائل التى نصّوا عليها، وقد تكونُ ترجيحاً لبعض الأقوال المرويّة عنهم على بعض.
قـال ابـن عـابـدين رحمه الله تعالىٰ: "وقد يتّفِق لهم أن يُخالفوا أصحابَ المذهب لدلائلَ وأسبـابٍ ظهـرت لهـم (أُصول الافتـاء وآدابـه، ص ١٤٦ وص١٤٧، مـكتبة: مـعارف القرآن، كراتشى، الباكستان)

٢ قال بدرالدين العينى:
الـنـاطـفـى، وهـو أبـو الـعـبـاس أحـمـد بن محمد بن عمرو الناطفى أحد الأئمة الأعلام، وصـاحـب "الـواقعات "و "النوازل "ومـن تـصـانيفه "الأجـنـاس "و "الـفروق " والواقعات "، مـات بالرى سنة ست وأربعين وأربعمائة، ونسبه إلى عمل الناطف وبيعه، وهـو تلميذ الشيخ أبى عبد الله الجرجانى، وهو تلميذ أبى بكر الجصاص الرازى، وهو تـلميذ الشيخ أبى الحسن الكرخى، وهو تلميذ أبى حازم القاضى، وهو تلميذ عيسى بن أبـان، وهـو تـلـمـيـذ مـحـمد بن الحسن(البناية شرح الهداية، المجلدالاول، ص ٣٦٣، كتاب الطهارات)

٣ قال العلامة اللكنوى فى مقدمة النافع الكبير:
وفـى رد الـمـحتار على الدر المختار لمحمد أمين الشهير بابن عابدين الشامى نقلا عن شرح البيرى على الأشباه وشرح إسماعيل النابلسى على الدر :اعلم أن مسائل =

﴿تقديم المتون على الشروح وتقديم الشروح على الفتاوى﴾

واعلم أنهم ذكروا: إن ما في المتون مقدم على ما في الشروح، وما في

=أصحابنا الحنفية على ثلاث طبقات :
الأولى :مسائل الأصول وتسمى ظاهر الرواية أيضا وهى مسائل مروية عن أصحاب المذهب وهم :أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ويلحق بهم زفر والحسن بن زياد وغيرهما ممن أخذ عن الإمام لكن الغالب الشائع فى ظاهر الرواية أن يكون قول الثلاثة وكتب ظاهر الرواية كتب محمد الستة.
والثانية :مسائل النوادر وهى المروية عن أصحابنا المذكورين لكن لا فى الكتب المذكورة بل إما فى كتب أخر لمحمد :كالكيسانيات وإما فى كتب غير محمد : كالمجرد للحسن وغيره ومنها كتب الأمالى المروية عن أبى يوسف :وإما برواية مفردة كرواية ابن سماعة والمعلى بن منصور وغيرهما فى مسائل معينة.
والثالثة :الوقعات وهى مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عنها ولم يجدو فيها رواية وهم أصحاب أبى يوسف ومحمد وأصحاب أصحابهما وهلم جرا وهم كثيرون فمن أصحابهما مثل :عصام بن يوسف وابن رستم ومحمد بن سماعة وأبى سليمان الجوزجانى وأبى حفص البخارى ومن بعدهم مثل :محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل ونصير بن يحيى وأبى النصر القاسم بن سلام وقد يتفق لهم أن يخالفوا أصحاب المذهب لدلائل وأسباب ظهرت لهم وأول كتاب جمع فى فتاواهم فى ما بلغنا كتاب النوازل لأبى الليث ثم جمع المشايخ بعده كتبا آخر :كمجموع النوازل والواقعات للناطفى والواقعات للصدر الشهيد ثم ذكر المتأخرون هذه المسائل مختلطة كما فى فتاوى قاضيخان وغيره وميز بعضهم كما فى محيط رضى الدين السرخسى فإنه ذكر أولا مسائل الأصول ثم النوادر ثم الفتاوى ونعم ما فعل انتهى ملخصا.
وقد تقسم المسائل بوجه آخر وهو ما ذكره شاه ولى الله بن عبد الرحيم المحدث الدهلوى فى رسالته عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد والتقليد بقوله :اعلم أن القاعدة عند محققى الفقهاء أن المسائل على أربعة أقسام :قسم تقرر فى ظاهر المذهب وحكمه أنهم يقبلونه فى كل حال وافقت الأصول أو خالفت وقسم هو رواية شاذة عن أبى حنيفة وصاحبيه وحكمه أنهم لا يقبلونه إلا إذا وافق الأصول وقسم هو تخريج المتأخرين اتفق عليه جمهور الأصحاب وحكمه أنه يفتون به على كل حال وقسم هو تخريج منهم لم يتفق عليه جمهور الأصحاب وحكمه أن يعرض المفتى على الأصول والنظائر من كلام السلف فإن وجده موافقا لها أخذ به وإلا تركه انتهى كلامه (انتهىٰ عبارة اللكنوى "النافع الكبير شرح الجامع الصغير"، ص١٨،١٩ ،مقدمة ،الفصل الاول،مطبوعة:ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشى)

الشـروح عـلـى مـا فـى الفتاوى، فإذا وجدت مسألة فى المتون الموضوعة لـنقل المذهب ووجد خلافها فى الشروح أخذ بما فى المتون، وإذا وقعت الـمـخـالـفة بيـن مـا فى الشروح وبين ما فى الفتاوى، أخذ بما فى الشروح لكن هذا إذا لم توجد التصحيح الصريحى فى الطبقة التحتانية.

قـال الشيـخ أميـن الشـامـى مؤلف رد المحتار على الدر المختار فى تنقيح الفتاوى الحامدية فى كتاب الإجارة: ذكر ابن وهبان وغيره :إنه لا عبرة لما يـقوله فى القنية إذاخالف غيره، وقالوا أيضا :إن ما فى المتون مقدم على ما فى الشروح، وما فى الشروح على ما فى الفتاوى انتهى.

وقـال أيضا فى كتاب الفرائض منه :فـى مسألة ما إذا ترک الميت بنت عم وابـن خال، بعدما ذكر عن الخير الرملى :أنه أفتى بأن الكل لبنت العم، قد ذكـروا أن مـا فـى الـمتـون مـصـحـح التزاما؛ أى التزم أصحاب المتون أن يـذكـروا فيهـا الـصـحيـح، وأن التـصـحيـح الـصريح أقوى من التصحيح الالتـزامـى، ومـا أفتـى بــه الـخيـر الـرمـلـى صـرح بتـصحيحـه فى جـامع الـمضمرات، وقول المؤلف :إن الـمتـون موضوعة لنقل المذهب لا يدل عـلـى تـرجيـح مـا فيها فى مسألتنا؛ لأن المراد بالمذهب ما يذكر فى كتب ظـاهـر الـرواية، وهـاهـنا كل من القولين صرحوا بأنه ظاهر الرواية، فحيث كان كذلک فعلينا اتباع ما صرحوا لنا بتصحيحه .انتهى.

﴿المراد بالمتون﴾

ثم المراد بالمتون فى قولهم :مـا فى المتون مقدم، ليس جميع المتون، بل الـمـختـصـرات التـى ألـفها حذاق الأئمة، وكبار الفقهاء المعروفين بالعلم والـزهـد والـفـقــه والثقة فـى الـرواية، كـأبـى جـعفر الطحاوى والكرخى

والحاكم الشهيد والقدوری، ومن فی هذه الطبقة.

﴿كتب متون الحنفية﴾

وقد كثر اعتماد المتأخرين على الوقاية لبرهان الشريعة، وكنز الدقائق لأبی البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفی، المتوفی سنة عشرة وسبع مئة، والمختار لأبی الفضل مجد الدين عبد الله بن محمود الموصلی، المتوفی سنة ثلاث وثمانين وستمئة، ومجمع البحرين لمظفر الدين أحمد بن علی البغدادی المتوفی سنة أربع وتسعين وستمئة، ومختصر القدوری لأحمد بن محمد المتوفی سنة ثمان وعشرين وأربعمئة؛ وذلک لما علموا من جلالة مؤلفيها، والتزامهم إيراد مسائل معتمد عليها.

وأشهرها ذكرا، وأقواها اعتمادا: الوقاية، الكنز، ومختصر القدوری، وهی المراد بقولهم: المتون الثلاثة، وإذا أطلقوا المتون الأربعة أرادوا هذه الثلاثة: والمختار، أو المجمع. [1]

---

[1] قال العلامة اللكنوی فی مقدمة النافع الكبير:
واعلم أن المتأخرين قد اعتمدوا على المتون الثلاثة: الوقاية ومختصر القدوری والكنز ومنهم من اعتمد على الأربعة: الوقاية والكنز والمختار ومجمع البحرين وقالوا: العبرة لما فيها عند تعارض ما فيها وما فی غيرها لما عرفوا من جلالة قدر مؤلفيها والتزامهم إيراد مسائل ظاهر الرواية والمسائل التی اعتمد عليها المشايخ.
أما الوقاية: فهو للإمام تاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة أحمد بن عبيد الله جمال الدين العبادی المحبوبی البخاری أخذ العلم عن أبيه ؟ صدر الشريعة الأكبر أحمد عن أبيه كان عالما فاضلا ونحريرا كاملا محققا مدققا ألف كتاب الوقاية الذی انتخبه من الهداية صنفه لأجل ابن ابنه صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة كذا فی أعلام الأخيار.
وفيه أيضا: عبيد الله صدر الشريعة بن مسعود بن محمود تاج الشريعة صاحب شرح الوقاية حافظ قوانين الشرع ملخص مشكلات الأصل والفرع عالم المعقول =

﴿هل المتون موضوعة لنقل اصل المذهب ومسائل ظاهر الرواية؟﴾

واعلم أنه قد اشتهر أن المتون موضوعة لنقل أصل المذهب ومسائل ظاهر الرواية، وهذا حكم غالبى لا كلى، فإنه كثير ما يذكر أرباب المتون مسألة هى من تخريجات المشائخ المتقدمين، مخالفة لمسلك الأئمة

= والمنقول فقيه أصولى محدث مفسر أخذ العلم عن جده تاج الشريعة محمود وكان ذا عناية بتقييد نفائس جده وجمع فوائده شرح الوقاية من تصانيف جده تاج الشريعة ثم اختصره وسماه النقاية وألف فى الأصول متنا سماه التنقيح ثم صنف شرحا سماه التوضيح مات سنة سبع وأربعين وسبعمائة ومرقد والديه وأولاده وأجداد والديه فى شرع آبار بخارا وأما جده أبو أبيه تاج الشريعة وأبو والدته برهان الدين فإنهما ماتا فى الكرمان ودفنا فيه كذا ذكره عبد الباقى الخطيب بالمدينة المنورة انتهى.

وفى مدينة العلوم :من شروح الهداية نهاية الكفاية لتاج الشريعة وهو محمود كان عالما فاضلا كاملا وله مختصر الهداية المسمى بالوقاية انتهى.

أقول :هذا كله نص على أن مصنف الوقاية هو شارح الهداية تاج الشريعة وأن اسمه محمود بن صدر الشريعة الأكبر وأنه جد صدر الشريعة شارح الوقاية من قبل أبيه والمشهور أن مصنف الوقاية جد فاسد لشارح الوقاية وبه صرح القهستانى فى جامع الرموز حيث ذكر :أن شارح الوقاية صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة عمر بن صدر الشريعة وأن صاحب الوقاية برهان الشريعة محمود بن صدر الشريعة أخو تاج الشريعة وكذا ذكره صاحب كشف الظنون :

أن الوقاية للإمام برهان الشريعة محمود بن صدر الشريعة صنفه لأجل ابن بنته صدر الشريعة والله أعلم بحقيقة الحال وقد حققت الأمر بتصريحات الثقات فى مقدمة شرحى لشرح الوقاية فلتطالع.

وأما مختصر القدورى :فهو لأبى الحسين أحمد بن محمد بن جعفر القدورى (بالضم)قال السمعانى فى كتاب الأنساب :كان من أهل بغداد فقيها صدوقا انتهت إليه رياسة أصحاب مذهب أبى حنيفة وارتفع جاهه مات فى رجب سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ببغداد انتهى وأما الكنز :فهو لأبى البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفى نسبة إلى مدينة نسف من بلاد السغد فى بلاد ما وراء النهر كان إماما فاضلا عديم النظير فى زمانه فقيد المثيل فى الأصول والفروع تفقه على شمس الأئمة الكردرى -تلميذ صاحب الهداية -ومن تصانيفه الكنز والوافى وشرحه الكافى =

المتبوعين :كمسألة العشر فى العشر فى باب نجاسة الحوض وطهارته، فإنها من تحديدات المشائخ المتقدمين، وأصل المذهب خال عن هذا، كما ستعرفه فى موضعه إن شاء الله تعالى.

وكذا ما اشتهر أن المتون موضوعة لنقل مذهب الإمام أبى حنيفة، حكم غالبى لا أكثرى، فكثيرا ما ذكروا فيها مذهب صاحبيه إذا كان راجحا، كما فى بحث السجدة بالجبهة والأنف وغيره. [1]

=والمصفى شرح المنظومة النسفية والمستصفى شرح النافع ومنار الأصول وشرحه كشف الأسرار و مدارك التنزيل فى التفسير وغير ذلك ومن تلامذته ابن الساعاتى صاحب مجمع البحرين والسغناقى صاحب النهاية شرح الهداية وغيرهما كذا فى أعلام الأخيار وذكر صاحب كشف الظنون :أن وفاته كانت سنة سبع مائة وعشرة.

وأما المختار :فهو لأبى الفضل مجد الدين عبد الله بن محمود بن مودود بن محمود الموصلى كان شيخا فقيها عارفا بالمذهب من أفراد الدهر فى الفروع والأصول حافظا لمسائل مشاهير الفتاوى ولد بالموصل سنة تسع وتسعين وخمسمائة وحصل عند أبيه أبى الثناء محمود مبانى العلوم ورحل إلى دمشق فأخذ عن جمال الدين الحصيرى ثم رجع إلى بلاده وتولى القضاء بالكوفة ثم عزل ورجع إلى بغداد ورتب الدرس بمشهد أبى حنيفة ولم يزل يدرس إلى أن مات سنة ثلاث وثمانين وستمائة صنف المختار فى عنفوان شبابه ثم شرحه وسماه الاختيار كذا فى أعلام الأخيار.

وأما مجمع البحرين :فهو لمظفر الدين أحمد بن على بن ثعلب الساعاتى البعلبكى أصلا والبغدادى منشأ وأبوه هو الذى عمل الساعات المشهورة ببغداد واشتهر بعلم النحو والهيئة وعمل الساعات وابنه هذا نشأ ببغداد وبلغ رتبة الكمال وصار إمام العصر فى العلوم الشرعية كان ثقة حافظا متقنا أقر له شيوخ زمانه بأنه فارس جواد فى ميدانه أخذ العلم عن تاج الدين على عن ظهير الدين صاحب الفتاوى الظهيرية عن قاضيخان وكانت وفاته سنة أربع وتسعين وستمائة كذا فى أعلام الأخيار (انتهىٰ كلام اللكنوى "النافع الكبير شرح الجامع الصغير"، ص٢٣ الىٰ ٢٥،مقدمة ،الفصل الاول،مطبوعة:ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشى)

[1] قال العلامة الشاه ولى الله المحدث الدهلوى:

أنى وجدت بعضهم يزعم أن جميع ما يوجد فى هذه الشروح الطويلة وكتب الفتاوى الضخمة وهو قول أبى حنيفة وصاحبيه، ولا يفرق بين القول المخرج، وبين ما هو قول الحقيقة، ولا يحصل معنى قولهم على تخريج الكرخى كذا، وعلى تخريج الطحاوى كذا، ولا يميز بين قولهم :قال أبو حنيفة :كذا، وبين قولهم جواب المسألة على =

﴿الفوائد المتفرقة المفيدة للمفتی والمصنف﴾

الدراسة الرابعة:......فی فوائد متفرقة مفيدة للمفتی والمصنف.

﴿لا يجوز الافتاء من الكتب المختصرة﴾

فائدة:......قال فی رد المحتارنقلا عن شرح الأشباه، للشيخ هبة الله البعلی، قال شيخنا العلامة صالح:لا يجوز الإفتاء :

من الكتب المختصرة، كالنهر، وشرح الكنزللعينی، والدر المختار شرح تنوير الأبصار.

﴿أو لعدم الاطلاع علی حال مصنفيها﴾

أو لعدم الاطلاع علی حال مصنفيها، كشرح الكنزلملا مسكين، وشرح النقاية للقهستانی.

﴿او لنقل الأقوال الضعيفة فيها﴾

أو لنقل الأقوال الضعيفة فيها، كالقنية للزاهدی، فلا يجوز الإفتاء من هذه

=مذهب أبی حنيفة أو علی أصل أبی حنيفة كذا، ولا يصغی إلی ما قاله المحققون من الحنفيين كابن الهمام وابن النجيم فی مسألة العشر فی العشر، ومثله مسألة اشتراط البعد من الماء ميلا فی التيمم، وأمثالهما -أن ذلک من تخريجات الأصحاب وليس مذهبا من الحقيقة، وبعضهم يزعم أن بناء المذهب علی هذه المحاورات الجدلية المذكورة فی مبسوط السرخسی والهداية والتبيين ونحو ذلک، ولا يعلم أن أول من أظهر ذلک فيهم المعتزلة، وليس عليه بناء مذهبهم، ثم استطاب ذلک المتأخرون توسعا وتشحيذا لأذهان الطالبين ولو لغير ذلک والله أعلم، وهذه الشبهات والشكوک يحل كثير منها مما مهدناه فی هذا الباب(حجة الله البالغة، ج ١، ص ٢٧١، باب حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها)

إلا إذا علم المنقول عنه وأخذه منه .انتهى. [1]

ثم قال :وينبغي إلحاق الأشباه والنظائربها، فإن فيها من الإيجاز فى التعبير ما لا يفهم معناه إلا بعد الاطلاع على مأخذه بل فيها فى مواضع كثيرة الإيجاز المخل يظهر ذلك لمن مارس مطالعتها مع الحواشی، فلا يأمن المفتى من الوقوع فى الغلط إذا اقتصر عليها، فلا بد له من مراجعة ما كتب

---

[1] قال العلامة اللكنوى فى مقدمة النافع الكبير:
ومنها :أن يكون مؤلفه قد جمع فيه الروايات الضعيفة والمسائل الشاذة من الكتب الغير المعتبرة وإن كان فى نفسه فقيها جليلا :كالقنية فإن مؤلفه مختار بن محمود بن محمد أبو الرجاء نجم الدين الزاهدى الغزمينى نسبة !لى غزمين (بفتح الغين) قصبة من قصبات خوارزم كان من كبار الأئمة وأعيان الفقهاء له اليد الباسطة فى المذهب والباع الطويل فى الكلام والمناظرة وله التصانيف التى سارت بها الركبان :كالقنية وشرح مختصر القدورى المسمى بالمجتبى والرسالة الناصرية وغير ذلک أخذ العلوم عن برهان الأئمة شمس الدين محمد بن عبد الكريم التركستانى عن الدهقانى الكاسانى عن نجم الدين النسفى عن أبى اليسر البزدوى وأخذ أيضا عن ناصر الدين المطرزى صاحب المغرب وعن صدر القراء يوسف بن محمد الخوازمى وعن القاضى بديع القزينى صاحب البحر المحيط وغيرهم ومن تصانيفه كتاب زاد الأئمة والجامع فى الحيض وكتاب فى الفرائض والحاوى وغير ذلک مات سنة ثمان وخمسين وستمائة كذا فى أعلام الأخيار وغيره.
وهو مع جلالته متساهل فى نقل الروايات ولذا قال المولى بركلى على ما نقله صاحب كشف الظنون :القنية وإن كانت فوق الكتب الغير المعتبرة (وقد نقل عنها بعض العلماء فى كتبهم) لكنها مشهورة عند العلماء بضعف الرواية وأن صاحبها معتزلى الاعتقاد حنفى الفروع انتهى وقال الطحطاوى فى حواشى الدر المختار فى باب ما يفسد الصوم :ما فى القنية من :أن الكحل وجب تركه يوم عاشوراء لا يعول عليه لأن القنية ليست من كتب المذهب المعتمدة انتهى وقال ابن عابدين صاحب رد المحتار فى تنقيح الفتاوى الحامدية فى كتاب الإجارة :الحاوى للزاهدى مشهور بنقل الروايات الضعيفة ولذا قال ابن وهبان وغيره :إنه لا عبرة بما يقوله الزاهدى مخالفا لغيره انتهى وقال أيضا فى موضع آخر منه :قد ذكر ابن وهبان وغيره بأنه لا عبرة لما يقوله الزاهدى إذا خالف غيره انتهى (انتهىٰ كلام اللكنوى "النافع الكبير شرح الجامع الصغير"، ص ٢٧، ٢٨ ،مقدمة ،الفصل الاول،مطبوعة:ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشى)

عليها من الحواشی أوغيرها .انتهی. ۱ۓ

۱ۓ قال العلامة اللكنوی فی مقدمة النافع الكبير:
وتفصيل ذلک أن عدم اعتبار المؤلف يكون لوجوه :
فمنها :إعراض أجلة العلماء وأئمة الفقهاء عن كتاب فإنه آية واضحة على كونه غير معتبرعندهم ومنها :عدم الاطلاع على حال مؤلفه هل كان فقيها معتمدا أم كان جامعا بين الغث والسمين (وإن عرف اسمه واشتهر رسمه) كجامع الرموز للقهستانی فإنه له وإن تداوله الناس لكنه لما لم يعرف حاله أنزله من درجة الكتب المعتمدة إلى حيز الكتب الغير المعتبرة قال صاحب كشف الظنون عند ذكر شراح النقاية :والمولی شمس الدين محمد الخراسانی القهستانی نزيل بخارا ومرجع الفتوی بها وجميع ما وراء النهر المتوفی سنة اثنين وستين وتسعمائة وهو أعظم الشروح نفعا وأدقها إشارة ورمزا كثير النفع عظيم الوقع سماه جامع الرموز فرغ من تأليفه سنة إحدی وأربعين وتسعمائة وقيل :إنه مات فی حدود سنة خمسين وتسعمائة ببخارا وقال المولی عصام الدين فی حق القهستانی :إنه لم يكن من تلامذة شيخ الإسلام الهروی لا من أعاليهم ولا أدانيهم وإنما كان دلال الكتب فی زمانه ولا كان يعرف الفقه ولا غيره بين أقرانه ويؤيده أنه يجمع فی شرحه هذا بين الغث والسمين والصحيح والضعيف من غير تصحيح ولا تدقيق فهو كحاطب الليل جامع بين الرطب واليابس فی الليل "شم العوارض فی ذم الروافض "انتهی.
ومنها :أن يكون مؤلفه قد جمع فيه الروايات الضعيفة والمسائل الشاذة من الكتب الغير المعتبرة وإن كان فی نفسه فقيها جليلا :كالقنية فإن مؤلفه مختار بن محمود بن محمد أبو الرجاء نجم الدين الزاهدی الغزمينی نسبة !لی غزمين (بفتح الغين) قصبة من قصبات خوارزم كان من كبار الأئمة وأعيان الفقهاء له اليد الباسطة فی المذهب والباع الطويل فی الكلام والمناظرة وله التصانيف التی سارت بها الركبان :كالقنية وشرح مختصر القدوری المسمی بالمجتبی والرسالة الناصرية وغير ذلک أخذ العلوم عن برهان الأئمة شمس الدين محمد بن عبد الكريم التركستانی عن الدهقانی الكاسانی عن نجم الدين النسفی عن أبی اليسر البزدوی وأخذ أيضا عن ناصر الدين المطرزی صاحب المغرب وعن صدر القراء يوسف بن محمد الخورازمی وعن القاضی بديع القزوينی صاحب البحر المحيط وغيرهم ومن تصانيفه كتاب زاد الأئمة والجامع فی الحيض وكتاب فی الفرائض والحاوی وغير ذلک مات سنة ثمان وخمسين وستمائة كذا فی أعلام الأخيار وغيره.
وهو مع جلالته متساهل فی نقل الروايات ولذا قال المولی بركلی على ما نقله صاحب كشف الظنون :القنية وإن كانت فوق الكتب الغير المعتبرة (وقد نقل عنها بعض العلماء فی كتبهم) لكنها مشهورة عند العلماء بضعف الرواية وأن صاحبها معتزلی الاعتقاد حنفی الفروع انتهی وقال الطحطاوی فی حواشی الدر المختار فی باب ما =

﴿نقل الاحاديث والمسائل والتفاسير من الكتب المتداولة﴾

وفى تذكرة الموضوعات لعلى القارى المكى : من القواعد الكلية أن نقل الأحاديث النبوية، والمسائل الفقهية، والتفاسير القرآنية، لا يجوز إلا من الكتب المتداولة؛ لعدم الاعتماد على غيرها من وضع الزنادقة، وإلحاق الملاحدة، بخلاف الكتب المحفوظة، فإن نسخها تكون صحيحة متعددة. انتهى. [1]

=يفسد الصوم :ما فى القنية من :أن الكحل وجب تركه يوم عاشوراء لا يعول عليه لأن القنية ليست من كتب المذهب المعتمدة انتهى وقال ابن عابدين صاحب رد المحتار فى تنقيح الفتاوى الحامدية فى كتاب الإجارة :الحاوى للزاهدى مشهور بنقل الروايات الضعيفة ولذا قال ابن وهبان وغيره :إنه لا عبرة بما يقوله الزاهدى مخالفا لغيره انتهى وقال أيضا فى موضع آخر منه :قد ذكر ابن وهبان وغيره بأنه لا عبرة لما يقوله الزاهدى إذا خالف غيره انتهى(انتهىٰ كلام اللكنوى "النافع الكبير شرح الجامع الصغير"، ص٢٧، ٢٨،مقدمة ،الفصل الاول،مطبوعة:ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشى)

[1] قال العلامة اللكنوى فى مقدمة النافع الكبير:
والحكم فى هذه الكتب الغير المعتبرة أن لا يؤخذ منها ما كان مخالفا لكتب الطبقة الأعلى ويتوقف فى ما وجد فيها ولم يوجد فى غيرها ما لم يدخل ذلك فى أصل شرعى.
وأما الكتب المختصرة بالاختصار المخل فلا يفتى منها إلا بعد نظر غائر وفكر دائر وليس ذلك لعدم اعتبارها بل لأن اختصاره يوقع المفتى فى الغلط كثيرا كما مر الإشارة إليه.
واعلم أنه ليس تفاوت المصنفات فى الدرجات إلا بحسب تفاوت درجات مؤلفيها أو تفاوت ما فيها لا بحسب التأخر الزمانى والتقدم الزمانى فليس أن تصنيف كل متأخر أدنى من تصنيف المتقدم بل قد يكون تصنيف المتأخر أعلى درجة من تصنيف المتقدم بحسب تفوقه عليه فى الصفات الجليلة كما لا يخفى على من نظر بعين البصيرة ولذا قال الدمامينى فى شرح التسهيل :قال المبرد :ليس بقدم العهد يفضل القائل ولا لحداثته يهضم المصيب ولكن يعطى كل ما يستحق وكثير من الناس من تحرى هذه البلية الشنعاء فتراهم إذا سمعوا شيئا من النكت الحسنة غير معزو إلى معين استحسنوه بناء على أنه للمتقدمين فإذا علموا أنه لبعض أبناء عصرهم نكصوا على الأعقاب =

﴿المفتى والمجتهد﴾

وقال ابن الهمام فی فتح القديرفی کتاب القضاء: قد استقر رأی الأصوليين علـى أن الـمـفتـی هـو الـمـجتهـد، وأمـا غيـر المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهد، فليس بمفت.[1]

والـواجـب عـليـه إذا سـئـل أن يـذكر قول المجتهد کأبی حنيفة على جهة الـحـكـاية، فعرف أن ما يکون فی زماننا من فتوی الموجودين ليس بفتوی، بـل هـو نـقـل کـلام الـمـفتـی ليأخذ به المستفتی وطريق نقله کذلک عن المجتهد أحد أمرين:

إمـا أن يـکـون لـه سند فيه إليه، أو يأخذ من کتاب معروف تداولته الأيدی، نـحو کتب محمد بن الحسن ونحوها من التصانيف المشهورة لأنه بمنزلة الـخبـر الـمتواتر عنهم، أو المشهور هکذا ذکر الرازی، فعلى هذا لو وجد بـعـض نسـخ الـنوادر فی زماننا لا يحل عزو ما فيها إلى محمد، ولا إلى أبی يوسف؛ لأنها لم تشتهر فی زماننا فی ديارنا، ولـم تداول، نعم إذا وجد النقل

=واستـقبـحـوه أو ادعـوا أن صـدور ذلک عـن عـصـری مستبعد ومـا الحـامل لذلک إلاحسدذميم انتهی.

ويعجبنی فی هذا قول خير الدين الرملی أستاذ صاحب الدر المختار :

قل لمن ير المعاصر شيئا ويرى للأوائل التقديما
إن ذاک القديم کان حديثا وسيبقى هذا الحديث قديما

(انتهىٰ کلام اللکنوی "النافع الکبير شرح الجامع الصغير"، ص ٣٠، ٣١،مقدمة ، الفصل الاول،مطبوعة:ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، کراتشی)

[1] قال الشيخ المفتی محمد تقی العثمانی حفظه اللهُ تعالیٰ:
فـالـصّـحيـح أنّ الافتـاءَ بـالمعنی الحقيقیّ لا يتحقّق الاّ فی المجتهد، سواءٌ کان مجتهداً مـطـلـقـاً، أو مـجتهـداً فـی الـمذهب. أمّا مَن لم يکن مجتهداً فی المذهب فليس بمُفْتٍ حـقيـقـةً، وانّـمـا هو ناقلٌ لفتوی الامام (اُصول الافتاء وآدابه، ص ١٥٨، مکتبة: معارف القرآن، کراتشی، الباکستان)

عن النوادر مثلا فی کتاب مشهور: کـالهداية والمبسوط کان ذلک تعويلا على ذلک الکتاب.

فلو کان حافظا للأقاويل المختلفة للمجتهدين ولا يعرف الحجة، ولا قدرة لـه عـلـى الاجتهـاد والتـرجيـح لا يـقـطـع بـقـول منها يفتى بـه بل يحکيها للمستفتى بها، فيختار المستفتى ما يقع فی قلبه أنه الأصوب. [1]

ذکـره فـی بعض الجوامع، وعندی إنه لا تجب عليه حکاية کلها، بل يکفيه أن يحکی قولا منها، فإن المقلد له أن يقلد :أی مجتهد شاء .انتهى. [2]

---

[1] لأن الـمـجتهد مأمور بالعمل بما يؤدی إليه اجتهاده، فحرم عليه تقليد غيره (کما فی بدائع الصنائع، ج۷، ص۵، کتاب آداب القاضی)

وقال النبی صلى الله عليه وسلم:

البـر مـا سـکـنـت إليـه الـنفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما لم تسکن إليه النفس، ولم يطمئن إليه القلب، وإن أفتاک المفتون(مسند احمد، رقم الحديث ۱۷۷۴۲)

قال شعيب الارنؤوط:اسناده صحيح(حاشية مسند احمد)

[2] قال العلامة ابن عابدين الشامی:

(قوله :بـل هو نقل کلام) وطـريـق نـقله لذلک عن المجتهد أحد أمرين :إمـا أن يکون له سـنـد فيـه، أو يـأخـذ مـن کتـاب مـعروف تداولته الأيدی نحو کتب محمد بن الحسن، ونـحـوهـا مـن التـصـانيف المشهورة للمجتهدين؛ لأنه بمنزلة الخبر المتواتر المشهور هـکـذا ذکر الرازی، فعلى هذا لو وجد بعض نسخ النوادر فی زماننا لا يحل عزو ما فيها إلى محمد ولا إلى أبی يوسف؛ لأنها لم تشتهر فی عصرنا فی ديارنا ولم تتداول .نعم إذا وجـد النقل عن النوادر مثلا فی کتاب مشهور معروف کالهداية والمبسوط کان ذلک تعويلا على ذلک الکتاب فتح .وأقره فی البحر والنهر والمنح.

قلت :يـلـزم عـلى هذا أن لا يجوز الآن النقل من أکثر الکتب المطولة ومن الشروح، أو الـفتـاوى الـمشهـورـة أسـمـاؤهـا لـکـنها لم تتداولها الأيدی حتى صارت بمنزلة الخبر الـمتـواتـر الـمشهـورـة لـکـونهـا لا تـوجـد إلا فـی بـعض المدارس أو عند بعض الناس کـالـمبسـوط والـمحيط والبدائع، وفيه نظر بل الظاهر أنه لا يلزم التواتر بل يکفی غلبة الـظـن بـکـون ذلک الکتاب وهو المسمى بذلک الاسم بأن وجد العلماء ينقلون عنه، ورأى مـا نـقلوه عنه موجودا فيه أو وجد منه أکثر من نسخة، فإنه يغلب على الظن أنه هو يـدل عـلـى ذلک قـولـه إما أن يکون له سند فيه أی فيما ينقله والسند لا يلزم تواتره ولا شهرته، وأيضا قدمنا أن القاضی إذا أشکل عليه أمر يکتب فيه إلى فقهاء مصر آخر وأنس المشاورة بالکتاب سنة قديمة فی الحوادث الشرعية ولا شک أن احتمال التزوير =

وفى بعض رسائل ابن نجيم المصرى المؤلفة فى بعض صور الوقف ردا على بعض معاصريه :نقله عن المحيط البرهانى كذب؛ لأن المحيط البرهانى مفقود كما صرح به ابن أمير حاج فى شرح منية المصلى، وعلى تقدير أنه ظفر به دون أهل عصره لم يجز الإفتاء منه، ولا النقل عنه .كما صرح به فى فتح القدير فى كتاب القضاء .انتهى. ۱

وفى حواشى السيد أحمد الحموى على الأشباه والنظائرنقلا عن الفوائد الزينية لمؤلف الأشباه ابن نجيم المصرى:لا يحل الإفتاء من القواعد والضوابط، وإنما على المفتى حكاية النقل الصريح.كما صرحوا به، انتهىٰ.

=فى هذا الكتاب اليسير أكثر من احتماله فى شرح كبير بخط قديم، ولا سيما إذا رأى عليه خط بعض العلماء ، فيتعين الاكتفاء بغلبه الظن، لئلا يلزم هجر معظم كتب الشريعة من فقه وغيره ولا سيما فى مثل زماننا والله سبحانه أعلم (ردالمحتار، ج ۵، ص۳۶۶، كتاب القضاء)

۱ أقول: المحيط البرهانى محيط لجميع المسائل التى رويت عن اصحاب المذهب سواء أكانت من ظاهر الراوية أو من النوادر وللتخريجات والتفريعات التى صدرت من بعدهم وللفتاوىٰ والنوازل التى افتىٰ بها العلماء الى عصر المؤلف رحمه الله تعالىٰ.

قال العلامة اللكنوى فى حاشية النافع الكبير:

قد وفقنى الله بعد كتابة هذه الرسالة بمطالعة "المحيط البرهانى"، فرأيته ليس جامعاً للرطب واليابس، بل فيه مسائل منقحة وتفاريع مرصصة، ثم تأملت فى عبارة "فتح القدير" وعبارة ابن نجيم، فعلمت أن المنع من الافتاء منه ليس لكونه جامعاً للغث والسمين، بل لكونه مفقوداً نادر الوجود فى ذلک العصر، وهذا أمر يختلف بحسب اختلاف الزمان (حاشية مقدمة النافع الكبير، ۲۸ ،مقدمة ،الفصل الاول،مطبوعة:ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشى)

وقال الشيخ محمد تقى العثمانى حفظه الله تعالى فى تقديم المحيط البرهانى التى اعتنىٰ باخراجه وتقديمه نعيم اشرف نور احمد:

والحق ان هذا الكتاب من المصادر الموثوقة فى الفقه الحنفى، جمع فيه المؤلف مسائل الأصول والنوادر والفتاوىٰ بترتيب جيد، وحيث قد وجدت عدّة نسخ له من بلاد مختلفة ونسخها المحقق بعد المقارنة بينها، فلامانع اليوم من الاستفادة منه والاعتماد عليه فى الفتوىٰ والدرسات بمراعاة القواعد المعروفة (تقديم المحيط البرهانى، المجلد الاول، ص۸؛ مطبوعة: ادارةُ القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشى)

وفيها أيضا فى موضع آخر :لا عبرة بما فى كتب الأصول إذا خالف ما ذكر فى كتب الفروع كما صرحوا به .انتهى.

وفيها أيضا فى موضع آخر نقلا عن بعض رسائل مؤلف الأشباه: لا تجوز الفتوى من التصانيف الغير المشهورة .انتهى.

وفى القنية نقلا عن أصول الفقه لأبى بكر الرازى : أما ما يوجد من كلام رجل ومذهبه فى كتاب معروف وقد تداولته النسخ يجوز لمن نظر فيه أن يقول :قال فلان كذا، وقال فلان كذا، وإن لم يسمعه من أحد، نحو كتب محمد بن الحسن ومؤطا مالك ونحوهما من الكتب المصنفة فى أصناف العلوم؛ لأن وجودها على هذا الوصف بمنزلة الخبر المتواتر والاستفاضة فلا يحتاج مثله إلى إسناد .انتهى.

وفى نوازل الفقيه أبى الليث : قيل لأبى نصر :وقعت عندنا أربعة كتب: كتاب إبراهيم بن رستم، و أدب القاضى عن الخصاف، وكتاب المجرد، والنوادر من وجه هشام، هل يجوز لنا أن نفتى منها، فقال : ما صح عن أصحابنا فذلك علم مجتبى مرغوب فيه، مرضى به، فأما الفتوى فإنى لا أرى لأحد أن يفتى بشىء لا يفهمه، ولا يتحمل أثقال الناس، فإن كانت مسائل قد اشتهرت وظهرت عن أصحابنا، رجوت أن يسع الاعتماد عليها . انتهى.

﴿الكتب التى لايعتمد عليها﴾

فائدة...... من الكتب الغير المعتبرة:شرح مختصر الوقاية للقهستانى شمس الدين محمد مفتى بخارا، المتوفى سنة خمسين أو اثنتين وستين بعد تسعمئة المشهور بجامع الرموز، وشرح مختصر الوقايةلأبى المكارم.

قال ابن عابدين فی تنقيح الفتاوی الحامدية فی بحث كراهة لبس الثوب الأحمر فی أثناء الرد علی الشرنبلالی القائل بجوازه المستند إلی كلام أبی المكارم والقهستانی :علی أن الذی يجب علی المقلد اتباع مذهب إمامه، والظاهر أن ما نقله هؤلاء الأئمة هو مذهب الإمام لا ما نقله أبو المكارم، فإنه رجل مجهول، وكتابه كذلک، والقهستانی كجارف سيل، وحاطب ليل خصوصا واستناده إلی كتب الزاهدی المعتزلی. انتهی.

وقال علی القاری المكی فی رسالته : شم العوارض فی ذم الروافض: لقد صدق عصام الدين فی حق القهستانی أنه لم يكن من تلامذة شيخ الإسلام الهروی، لا من أعاليهم، ولا من أدانيهم، وإنما كان دلال الكتب فی زمانه، ولا كان يعرف بالفقه وغيره بين أقرانه، ويؤيده أنه يجمع فی شرحه هذا بين الغث والسمين، والصحيح والضعيف من غير تحقيق وتدقيق، فهو كحاطب الليل، الجامع بين الرطب واليابس فی الليل .انتهی.

ومن الكتب الغير المعتبرة :فتاوی إبراهيم شاهی من مؤلفات القاضی شهاب الدين الدولة آبادی، كما نقله عبد القادر البدايونی فی منتخب التواريخ عن أستاذه العلامة، أجل علماء العهد الأكبری الشيخ حاتم السنبهلی، المتوفی سنة ثمان وستين بعد تسعمئة.

ومنها : تصانيف نجم الدين مختار بن محمود بن محمد الزاهدی، المعتزلی الاعتقاد، حنفی الفروع، المتوفی سنة ست وخمسين وستمئة، كالقنية، والحاوی، والمجتبی شرح مختصر القدوری، وزاد الأئمة، وغير ذلک، فقد قال فی تنقيح الفتاوی الحامدية : نقل الزاهدی لا يعارض نقل المعتبرات النعمانية، فإنه ذكر ابن وهبان :إنه لا يلتفت إلی ما نقله صاحب

القنية مخالفا للقواعد، ما لم يعضده نقل من غيره، ومثله فى النهر أيضا. انتهى.

وفيه أيضا في موضع آخر :الحاوى للزاهدى: مشهور بنقل الروايات الضعيفة .انتهى.

ومنها : السراج الوهاج شرح مختصر القدورى من مؤلفات أبى بكر بن على الحدادى، المتوفى سنة ثمانمئة .كما نقله صاحب كشف الظنون عن المولى البركلى.

ومنها : مشتمل الأحكام لفخر الدين الرومى، كما نقله صاحب الكشف أيضا عن البركلى.

ومنها : الفتاوى الصوفية لفضل الله بن محمد بن أيوب، تلميذ جامع المضمرات كما نقله صاحب الكشف عن البركلى أنه قال :إنها ليست من الكتب المعتبرة، فلا يجوز العمل بما فيها إلا إذا علم موافقتها للأصول . انتهى.

ومنها: فتاوى ابن نجيم وفتاوى الطورى، كما نقله صاحب رد المحتارعن حاشية أبى السعود الأزهرى على شرح الكنز لملا مسكين . ومنها:خلاصة الكيدانى المنسوبة إلى لطف الله النسفى، فإنها وإن اشتهرت فى بلاد ما وراء النهر اشتهارا، وتداولوها فيما بينهم حفظا واستذكارا إلا أنه لم يعرف إلى الآن حال مؤلفها أنه من هو، وكيف هو، وهل هو ممن يستند بتصنيفه أو هو ممن يضرب به المثل المشهور :إن من لا يعرف الفقه صنف فيه كتابا، وقد اختلف فى تعيين مؤلفها على أقوال ثلاثة أوردها صاحب كشف الظنون.

الأول: إنها لشمس الدين محمد بن حمزة الفنارى، المتوفى سنة أربع وثلاثين وثمانمئة، وهو جد حسن جلبى، محشى المطول، والتلويح، وغيره، هذا ذكره المولى أحمد، المعروف بطاشكبرى زاده الرومى فى شرحه للمقدمة المذكورة.

الثانى: إنها لابن كمال باشا الرومى مؤلف الإيضاح والإصلاح، ذكره شارحها حسن الكافى الأقحصارى، المتوفى سنة خمس وعشرين وألف.

الثالث :إنها للفاضل لطف الله النسفى، المشهور بالفاضل الكيدانى، ذكره شمس الدين القهستانى فى شرحها، وإبراهيم البخارى فى شرحها.

وهاهنا قول رابع ذكره بعض معاصرى على القارى المكى مؤلف الرسالة المسماة بتزيين العبارة لتحسين الإشارة، ورسالة مسماة بالتدهين للتزيين وهو أنها لأبى البركات النسفى، حافظ الدين عمر مؤلف الوافى، وهذا القول أضعف الأقوال، يشهد بعدم معرفة قائله أحوال الفقهاء ، فإن مؤلف الوافى هو عبد الله النسفى، مؤلف الكنز والمنار والمدارك وغيرها، المتوفى سنة إحدى أو عشرة وسبعمئة، وعمر النسفى غيره، ومتقدم عليه، فإنه عمر بن محمد النسفى الملقب بمفتى الثقلين، ونجم الدين، مؤلف نظم الجامع الصغير والمنظومة فى الفقه وغيرهما، المتوفى سنة سبع وثلاثين وخمسمئة، على ما بسطنا كل ذلک فى الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ولم يذكر أحد ممن صنف فى تراجم الحنفية، وذكر أحوالهما وتصانيفهما مقدمة الصلاة من تأليفات أحدهما.

وأما الأقوال الثلاثة فعلى القول الثالث منها الذى هو المشهور بين الجمهور، يكون مؤلفها رجلا مجهولا ، فإنه لم نقف فى كلام أحد ممن ألف

فی تراجم الحنفية للطف الله النسفی خبرا ولا أثرا، والمجهول يكون تأليفه مما لا يعتمد عليه إلا أن يوافق الكتب المعتبرة، وعلى القول الأول والثانی، وإن كان مؤلفها من المعتبرين، فإن ابن كمال باشا وابن حمزة من أجلة عصرهما، وكملة دهرهما كما بسطناه فی الفوائد البهية إلا أن جمعها بين الرطب واليابس يشهد بعدم اعتبارها، فكثيرا ما يكون المؤلف معتبرا فی نفسه، ومؤلفه غير معتبر؛ لعدم التزامه فيه التنقيد والتنقيح، وجمعه فيه كل رطب ويابس من غير تدقيق وتوضيح.

والذی ينادی بأعلى النداء على أنها رسالة غير معتبرة، وأن مؤلفها لا يخلو إما أن يكون ممن لا ممارسة له بالمسائل، ولا علم له بالدلائل، وإما أن يكون لم يلتزم فيها التحقيق والتنقيح، وإن كان فی نفسه من أرباب الترجيح، مطالعة هذه الرسالة من أولها إلى آخرها، والاطلاع على مسائلها الشاذة، وأحكامه الفاذة، فإن فيها مسائل مخالفة لظاهر الرواية، مباينة للكتب المعتبرة، ألا ترى إلى أنه :عرف الواجب فی مفتح رسالته الكيدانی بما ثبت بدليل فيه شبهة، وذكر أن حكمه حكم الفرض، عملا لا اعتقادا، ثم ذكر فی الباب الثانی المنعقد لبيان واجبات الصلاة من جملة الواجبات لفظ التكبير للتحريمة، وهذا مخالف لأكثر الكتب المعتبرة، فإنهم صرحوا بأجمعهم أن لفظ التكبير للتحريمة سنة لا واجب ولا شرط.

وعرف الحرام فی مفتح رسالته بما ثبت النهی فيه بلا معارض، وذكر أن حكمه الثواب بالترك، والعقاب بالفعل، والكفر بالاستحلال فی المتفق عليه، ثم ذكر فی الباب الخامس المنعقد لتعداد المحرمات، منها :الجهر بالتسمية، والالتفات يمينا وشمالا بتحويل بعض الوجه، والاتكاء على

الإسطوانة أو اليد ونحوه بلا عذر، ورفع اليدين فى غير ما شرع، ورفع الأصابع فى الركوع والسجود، والجلوس على عقبية للتشهد، والإشارة بالسبابة فى التشهد، والزيادة بعد التكبير، والثناء.

وهذا كله مخالف لأكثر الكتب المعتبرة، بل كلها، فإنهم عدوا أكثر هذه الأشياء فى المكروهات، وبعضها ليس بمكروه أيضا على القول الصحيح الذى ليس ما سواه إلا غلطا قبيحا، كالإشارة بالسبابة، أو لم يعلم أن تعريف الحرام الذى ذكره ليس بصادق على أكثرها، فأى نهى ورد فى الجهر بالتسمية، وفى رفع اليدين فى غير ما شرع، وفى الإشارة، وفى زيادة الأذكار على الثناء، وغيره، ونظائر هذا فى تلك الرسالة كثيرة، شاهدة على أنها جامعة للغث والسمين، من غير فرق بين الشمال واليمين.

والحكم فى هذه الكتب الغير المعتبرة وأمثالها، إما لعدم الاطلاع على حال مؤلفيها، وإما لثبوت عدم اعتبار مصنفيها، وإما لجمعها بين الرطب واليابس، واحتوائها على مسائل شاذة، وإما لغير ذلك ـ أن يؤخذ ما صفا منها، ويترك ما كدر منها، وأن لا يؤخذ بما فيها إلا بعد التأمل والفكر الغائر، ولحاظ عدم مخالفته للأصول، والكتب المعتبرة.

﴿بعض الاحاديث الواردة فى الكتب الفقهية﴾

فائدة...... قال على القارى فى تذكرة الموضوعات عند ذكر حديث : من قضى صلاة من الفرائض فى آخر جمعة من رمضان كان جابرا لكل فائته فى عمره إلى سبعين سنة بعد الحكم بأنه باطل لا أصل له، ثم لا عبرة بنقل صاحب النهاية ولا بقية شراح الهداية، فإنهم ليسوا من المحدثين، ولا أسندوا الحديث إلى أحد من المخرجين .انتهى، وقد فصلت الكلام على

هذا الحديث الموضوع وما يتعلق به فى رسالتى ردع الإخوان عما أحدثوه فى آخر جمعة رمضان.

وهذا الكلام من القارى أفاد فائدة حسنة، وهى أن الكتب الفقهية وإن كانت معتبرة فى أنفسها بحسب المسائل الفرعية، وكان مصنفوها أيضا من المعتبرين، والفقهاء الكاملين لا يعتمد على الأحاديث المنقولة فيها اعتمادا كليا ولا يجزم بورودها وثبوتها قطعا؛ بمجرد وقوعها فيها، فكم من أحاديث ذكرت فى الكتب المعتبرة وهى موضوعة ومختلفة كحديث : لسان أهل الجنة العربية والفارسية الدرية. [1]

وحديث: من صلى خلف عالم تقى فكأنما صلى خلف نبى. [2]

وحديث: علماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل، إلى غير ذلك. [3]

---

[1] قال اللكنوى:
ومن هذا القبيل الأحاديث الموضوعة فى مناقب البلدان وذمها والأحاديث الموضوعة فى فضل اللسان الفارسية وذمها كحديث لسان أهل الجنة العربية والفارسية الدرية وسنبسط كلام فى هذه الأخبار(الاثار المرفوعة فى الاخبار الموضوعة، ص ١٧ ،مقدمة المؤلف)

[2] قال الشوكانى:
وروى من صلى خلف عالم تقى فكأنما صلى خلف نبى كلها لم تصح(الفوائد المجموعة، ج١ص ٣٢،تحت رقم الحديث ٦٢ ،كتاب الصلاة، باب صلاة الجماعة)

وقال الالبانى:
"من صلى خلف عالم تقى، فكأنما صلى خلف نبى ."لا أصل له.
وقد أشار لذلک الحافظ الزيلعى بقوله فى "نصب الراية ٢٦/٢غريب ."وهذه عادته فى الأحاديث التى تقع فى "الهداية "ولا أصل لها، فيما كان من هذا النوع : غريب !" فاحفظ هذا فإنه اصطلاح خاص به (سلسلة الاحاديث الضعيفة، تحت رقم الحديث ٥٧٣)

[3] قال السيوطى:
حديث علماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل .لا أصل له (الدرر المنتثرة فى الاحاديث المشتهرة،ج ا ص١٤٨ ،تحت رقم الحديث ٢٩٤ ، حرف العين) =

نعم؛ إذا كان مؤلف ذلک الكتاب من المحدثين أمكن أن يعتمد على حديثه الذى ذكره فيه، وكذا إذا أسند المصنف الحديث إلى كتاب من كتب الحديث، أمكن أن يؤخذ به إذا كان ثقة فى نقله، والسر فيه :أن الله تعالى جعل لكل مقام مقالا، ولكل فن رجالا، وخص كل طائفة من مخلوقاته بنوع فضيلة لا تجدها فى غيرها، فمن المحدثين من ليس لهم حظ إلا رواية الأحاديث ونقلها من دون التفقه والوصول إلى سرها، ومن الفقهاء من ليس لهم حظ إلا ضبط المسائل الفقهية من دون المهارة فى الروايات الحديثية، فالواجب أن ننزل كلا منهم فى منازلهم، ونقف عند مراتبهم، وقد أوضحت هذا البحث فى رسالتى الأجوبة الفاضلة عن الأسئلة العشرة الكاملة. [1]

= وقال الفتنى:

علماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل قال شيخنا الزركشى لا أصل له ولا يعرف فى كتاب معتبر(تذكرة الموضوعات، ص ٢٠،كتاب العلم، باب فضل العالم العامل على العابد)

وقال الالبانى:

"علماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل ."لا أصل له.

باتفاق العلماء ، وهو مما يستدل به القاديانية الضالة على بقاء النبوة بعده صلى الله عليه وسلم، ولوصح لكان حجة عليهم كما يظهر بقليل من التأمل (سلسلة الاحاديث الضعيفة، تحت رقم الحديث ٤٦٦)

[1] قال العلامة اللكنوى فى مقدمة النافع الكبير:

تتمة :كل ما ذكرنا من ترتيب المصنفات إنما هو بحسب المسائل الفقهية وأما بحسب ما فيها من الأحاديث النبوية فلا فكم من كتاب معتمد اعتمد عليه أجلة الفقهاء مملوء من الأحاديث الموضوعة ولا سيما الفتاوى فقد وضح لنا بتوسيع النظر أن أصحابهم وإن كانوا من الكاملين لكنهم فى نقل الأخبار من المتساهلين وهذا هو الذى فتح فم الطاعنين فزعموا أن مسائل الحنفية مستندة إلى الأحاديث الواهية والموضوعة وأن أكثرها مخالفة للأخبار المثبتة فى كتب أئمة الدين وهذا ظن فاسد ووهم كاسد (انتهىٰ كلام اللكنوى "النافع الكبير شرح الجامع الصغير"، ص ٣١،مقدمة ،الفصل الاول،مطبوعة:ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشى)

﴿اتفاق اصحاب الحنفية أو الاختلاف﴾

فوائد متفرقة:

إذا اتفق أصحابنا على أمر يفتى به المفتى.

وإذا اختلفوا فيه:

فقيل :الفتوى على الإطلاق على قول أبى حنيفة، ثم قول أبى يوسف، ثم قول محمد، ثم قول زفر والحسن بن زياد.

وقيل :إذا كان أبو حنيفة فى جانب وصاحباه فى جانب فالمفتى بالخيار، والأول أصح إذا لم يكن المفتى مجتهدا .كذا فى الفتاوى السراجية، واختار فى الحاوى القدسى الاعتبار لقوة الدليل، وهذا فيمن له قدرة على الترجيح، فلا مخالفة بينه وبين كلام السراجية. [1]

وذكر فى الحاوى أيضا: إذا لم يوجد فى الحادثة عن واحد من أئمتنا جواب ظاهر، وتكلم فيه المشائخ المتأخرون قولا واحدا يؤخذ به، فإن اختلفوا يؤخذ بقول الأكثرين ثم الأكثرين ممن اعتمد عليه كأبى حفص، وأبى جعفر، وأبى الليث، وغيرهم ممن يعتمد عليه، وإن لم يوجد منهم جواب البتة نصا، ينظر المفتى فيها نظر تأمل وتدبر واجتهاد؛ ليجد فيها ما يقرب إلى الخروج عن العهدة، ولا يتكلم فيها جزافا .انتهى.

وفى فتاوى قاسم ابن قطلوبغا نقلا عن الفتاوى الولوالجية: اعلم أن من

---

[1] قال العلامة ابن عابدين الشامى:

(قوله قيل يخير المفتى) أى وقيل لا يخير مطلقا كما علمت، فهذا قول ثان .قال فى السراجية :والأول أصح إن لم يكن المفتى مجتهدا، ومفاده اختيار القول الثانى :أى التخيير إن كان مجتهدا، ولا يخفى أن تخيير المجتهد إنما هو فى النظر فى الدليل، وهذا معنى قول الحاوى والأصح أن العبرة لقوة الدليل لأن قوة الدليل لا تظهر لغير المجتهد فى المذهب تأمل (ردالمحتار، ج٣، ص ٢١٠، كتاب النكاح،باب الرضاع)

يـكتفى أن يكون فتواه أو عمله موافقا لقول أو وجه فى المسألة، ويعمل بما شاء من الأقوال أو الوجوه من غير نظر فى الترجيح، فقد جهل وخرق الإجماع .انتهى.

وفى فتاواه أيضا فى موضع آخر : الناس بين مقلد محض، ومقلد له الأهلية للنظر، فعلى الأول اتباع ما صححه المشائخ، والثانى له الترجيح والتصحيح، وعليه العمل بما رجح عنده، والافتاء بما صححه المشائخ؛ لأن السائل إنما يسأله عما هو المذهب عند أهله .انتهى.

وفى الدر المختار أخذا من تصحيح القدورى لقاسم بن قطلوبغا : إن قلت: قد يحكون أقوالا بلا ترجيح، وقد يختلفون فى الصحيح، قلت: يعمل بمثل ما عملوا به من اعتبار تغير العرف وأحوال الناس، وما هو الأرفق، وما ظهر عليه التعامل، وما قوى وجهه، ولا يخلو الوجود عمن يميز هذا حقيقة لا ظنا، وعلى من لم يميز أن يرجع لمن يميز؛ لبراءة ذمته .انتهى.

وفى كتاب الرضاع من البحر الرائق: الفتوى إذا اختلف كان الترجيح لظاهر الرواية .انتهى .وفيه فى باب مصرف الزكاة: إذا اختلف التصحيح وجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع إليها .انتهى .وفيه فى باب قضاء الفوائت : إذا اختلف التصحيح والفتوى، فالعمل بما وافق المتون أولى . انتهى.

وفى غنية المستملى شرح منية المصلى فى بحث التيمم : جعل العلماء الفتوى على قول الإمام الأعظم فى العبادات مطلقا، وهو الواقع بالاستقراء ما لم يكن عنه رواية؛ كقول المخالف كما فى طهارة الماء المستعمل والتيمم فقط عند عدم غير نبيذ التمر. انتهى.

وفيـه أيضا فى بحث تعديل الأركان : قـد علمت أن مقتضى الدليل فى كل مـن الطمأنينة والقومة والجلسة الوجوب، قال الشيخ كمال الدين؛ أى ابن الهمام :ولا ينبغى أن يعدل عن الدراية إذا وافقتها رواية .انتهى.

وفـى قـضـاء الأشبـاه والنظائر : الـفتـوى عـلـى قـول أبى يوسف فيما يتعلق بالقضاء .كما فى القنية والبزازية. انتهى.

وفـى شـرح البيـرى للأشباه : إن الـفتـوى عـلـى قـول أبـى يوسف أيضا فى الشهادات، وعلى قول زفر فى سبع عشرة مسألة حررتها فى رسالة.انتهى.

وفـى بـاب قضاء الفوائت من البحر الرائق: الـمسألة إذا لم تذكر فى ظاهر الـرواية، وثبتـت فـى رواية أخـرى تعين المصير إليها .انتهى .وفـى كتاب الوقف منه : متـى كـان فـى الـمسألة قولان مصححان جاز القضاء والافتاء بأحدهما. انتهى.

﴿العدول عن قول الامام الٰى قولهما أو غيرهما﴾

وفـى كتـاب الشهـادات مـن الفتاوى الخيرية: المقرر عندنا أنه لا يفتى ولا يـعـمل إلا بقول الإمام الاعظم، ولا يعدل عنه إلى قولهما، أو قول أحدهما، أو غيرهما إلا لضرورة .انتهى. [1]

---

[1] أقـول: قـد جـوز الـفـقـهـاء الـعمل على قول الصاحبين وغيرهما للضرورة من العرف واليسر وغيرهما مالم يكن بالتشهى، يدل عليه عبارات الفقهاء،كمايلى:

ويـعـمـل إلا بقول الإمام الأعظم ولا يعدل عنه إلى قولهما أو قول أحدهما أو غيرهما إلا لـضـرورـة مـن ضعف دليل أو تعامل بخلافه كالمزارعة وإن صرح المشايخ بأن الفتوى عـلـى قولهما كما فى هذه المسألة وفى السراج الوهاج فقولهما أوسع للناس وقول أبى حنيفة أحوط (البحرالرئق، ج١، ص٢٥٩، كتاب الصلاة)

قال فى البحر: لا يعدل عن قول الإمام إلى قولهما أو قول أحدهما إلا لضرورة من ضعف دليل أو تعامل، بخلافه كالمزارعة (ردالمحتار، ج١، ص٣٥٩، كتاب الصلاة)

مطلب مهم إذا حكم الحنفى بما ذهب إليه أبو يوسف أو محمد لم يكن حاكما =

وفى شرح الأشباه لبيرى زاده نقلا عن شرح الهداية لابن الشحنة : إذا صح الحديث و كان على خلاف المذهب عمل بالحديث، ويكون ذلك

= بخلاف مذهبه (قوله :فللحنفي المقلد إلخ) أفاد أن المراد بقوله قضى بجوازه ما يشمل قضاء الحنفى وإنما خصه بالتفريع لئلا يتوهم أن المراد به من مذهب آخر لأن إمام مذهبنا غير قائل به، لكن لما كان قول أصحابه غير خارج عن مذهبه صح حكم مقلده به ولذا قال فى الدرر من كتاب القضاء عند الكلام على قضاء القاضى، بخلاف مذهبه أن المراد به خلاف أصل المذهب كالحنفى إذا حكم على مذهب الشافعى، وأما إذا حكم الحنفى بما ذهب إليه أبو يوسف أو محمد أو نحوهما من أصحاب الإمام فليس حكما بخلاف رأيه .اهـ .فقد أفاد أن أقوال أصحاب الإمام غير خارجة عن مذهبه، فقد نقلوا عنهم أنهم ما قالوا قولا إلا هو مروى عن الإمام كما أوضحت ذلك فى شرح منظومتى فى رسم المفتى (رد المحتار، ج٤،ص٣٦٢، كتاب الوقف،مطلب التحديد فى وقف العقار)

إذا حكم الحنفى بمذهب أبى يوسف أو محمد أو نحوهما من أصحاب الإمام فليس حكما بخلاف رأيه، درر أى لأن أصحاب الإمام ما قالوا بقول إلا قد قال به الإمام كما أوضحت ذلك فى شرح منظومى فى رسم المفتى (رد المحتار، ج ٤،ص٤٠٧، كتاب القضاء)

أقوال أبى يوسف ومحمد وغيرهما مبنية على قواعد أبى حنيفة أو هى أقوال مروية عنه وإنما نسبت إليهم لا إليه لاستنباطهم لها من قواعده أو لاختيارهم إياها كما أوضحت ذلك فى صدر حاشيتى على الدر المختار بما لا مزيد عليه فارجع إليه.ويؤيد ما مر عن الشلبى من حكم القضاة الماضين بذلك وكذا ما فى الدرر من كتاب القضاء عند قوله القضاء فى مجتهد فيه بخلاف رأيه ناسيا مذهبه ، نافذ عند أبى حنيفة ولو عامدا ففيه روايتان حيث قال ما نصه والمراد بخلاف الرأى خلاف أصل المذهب كالحنفى إذا حكم على مذهب الشافعى أو نحوه أو بالعكس .

وأما إذا حكم الحنفى بما ذهب إليه أبو يوسف أو محمد أو نحوهما من أصحاب الإمام فليس حكما بخلاف رأيه ا هـ فتأمل ثم رأيت فى فتاوى العلامة أمين الدين بن عبد العال ما نصه ومتى أخذ المفتى بقول واحد من أصحاب أبى حنيفة يعلم قطعا أن القول الذى أخذ به هو قول أبى حنيفة فإنه روى عن جميع أصحاب أبى حنيفة من الكبار كأبى يوسف ومحمد وزفر والحسن أنهم قالوا ما قلنا فى مسألة قولا إلا وهى رواية عن أبى حنيفة وأقسموا عليه أيماناغلاظا فإن كان الأمر كذلك والحالة هذه لم يتحقق بحمد الله تعالى فى الفقه جواب ولا مذهب إلا له كيفما كان وما نسب إلى غيره إلا مجازا وهو كقول القائل قولى قوله ومذهبى مذهبه .ا هـ(تنقيح الفتاوى الحامدية، ج٢، ص٣٠٨، كتاب الوقف،الباب الأول)

مطلب :مال أصحابنا إلى بعض أقوال مالك -رحمه الله -ضرورة.فالأولى الجمع =

مـذهبـه، ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به، فقد صح عنه؛ أى عن الإمام أبى حنيفة إذا صح الحديث فهو مذهبى .انتهى. [1]

=بين المذهبين لأنه كالتلميذ لأبى حنيفة ولذا مال أصحابنا إلى بعض أقواله ضرورة كما فى ديباجة المصفى قهستاني.

وفى حاشية الفتال :وذكر الفقيه أبو الليث فى تأسيس النظائر أنه إذا لم يوجد فى مذهب الإمام قول فى مسألة يرجع إلى مذهب مالک لأنه أقرب المذاهب إليه (ردالمحتار، ج٣، ص ٤١١، كتاب الطلاق، باب الرجعة)

قال فى جواهر الفتاوى :لو أن رجلا من أهل الاجتهاد برء من مذهبه فى مسألة أو فى أكثر منها باجتهاد لما وضح له من دليل الكتاب أو السنة أو غيرهما من الحجج لم يكن ملوما ولا مذموما بل كان مأجورا محمودا وهو فى سعة منه وهكذا أفعال الأئمة المتقدمين فأما الذى لم يكن من أهل الاجتهاد فانتقل من قول إلى قول من غير دليل لكن لما يرغب من غرض الدنيا وشهوتها فهو مذموم آثم مستوجب للتأديب، والتعزير لارتكابه المنكر فى الدين واستخفافه بدينه ومذهبه .اهـ.(العقود الدرية فى تنقيح الفتاوى الحامدية، ج٢،ص٣٢٨،مسائل وفوائد شتى من الحظر والإباحة وغير ذلک)

ولا تتصور معاتبة احد من الائمة إذا انتقل واحد من قلد بهم إلى مذهب امام اخر او قلده فى بعض المسائل لالغرض نفسانى بل لفرض شرعى وقوة دليل لاحت له فاحفظه (إمام الكلام فى القراء ة خلف الإمام ،لعبد الحى اللكنوى)

[1] قال ابن عابدين الشامى:

ما صح فيه الخبر بلا معارض فهو مذهب للمجتهد وإن لم ينص عليه، لما قدمناه فى الخطبة عن الحافظ ابن عبد البر والعارف الشعرانى عن كل من الأئمة الأربعة أنه قال : إذا صح الحديث فهو مذهبى (رد المحتار، ج١،ص٣٨٥، كتاب الصلاة،باب الأذان)

الإمام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها عليه الدليل صار ما قالوه قولا له لابتنائه على قواعده التى أسسها لهم، فلم يكن مرجوعا عنه من كل وجه، فيكون من مذهبه أيضا، ونظير هذا ما نقله العلامة بيرى فى أول شرحه على الأشباه عن شرح الهداية لابن الشحنة، ونصه :إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث، ويكون ذلک مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به، فقد صح عنه أنه قال :إذا صح الحديث فهو مذهبى .وقد حكى ذلک ابن عبد البر عن أبى حنيفة وغيره من الأئمة .اهـ .ونقله أيضا الإمام الشعرانى عن الأئمة الأربعة.

ولا يخفى أن ذلک لمن كان أهلا للنظر فى النصوص ومعرفة محكمها من منسوخها، فإذا نظر أهل المذهب فى الدليل وعملوا به صح نسبته إلى المذهب لكونه صادرا بإذن صاحب المذهب، إذ لا شک أنه لو علم ضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الأقوى(رد المحتار، ج١،ص٦٨،مقدمة)

﴿الإشارة بالسبابة وقول الامام لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا﴾

وفى تزيين العبارة لتحسين الإشارة لعلى القارى : قد أغرب الكيدانى حيث قال : والعاشر من المحرمات؛ الإشارة بالسبابة كأهل الحديث؛ أى مثل إشارة جماعة يجمعهم العلم بحديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم -، وهذا منه خطأ عظيم وجرم جسيم، منشأه الجهل عن قواعد الأصول ومراتب الفروع من النقول، ولولا حسن الظن به وتأويل كلامه بسببه لكان كفره صريحا، وارتداده صحيحا، فهل يحل لمؤمن أن يحرم ما ثبت من فعله -صلى الله عليه وسلم -ما كاد أن يكون متواترا فى نقله، ويمنع جواز ما عليه عامة العلماء كابرا عن كابر.

والحال أن إمامنا الأعظم قال :لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا ما لم يعرف مأخذه من الكتاب والسنة أو إجماع الأمة والقياس الجلى فى المسألة.
وقال الشافعى :إذا صح الحديث على خلاف قولى فاضربوا قولى على الحائط، واعملوا بالحديث الضابط. [1]

---

[1] قال العلامة الشاه ولى الله المحدث الدهلوى:
أن تتبع الكتاب والآثار لمعرفة الأحكام الشرعية على مراتب أعلاها أن يحصل له من معرفة الأحكام بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل ما يتمكن به من جواب المستفتين فى الوقائع غالبا بحيث يكون جوابه أكثر مما يتوقف فيه وتخص باسم الاجتهاد.
وهذا الاستعداد يحصل تارة بالإمعان فى جمع الروايات وتتبع الشاذة والفاذة منها كما أشار إليه أحمد بن حنبل مع ما لا ينفک منه العاقل العارف باللغة من معرفة مواقع الكلام وصاحب العلم بآثار السلف من طريق الجمع بين المختلفات وترتيب الاستدلالات ونحو ذلک.
وتارة بإحكام طرق التخريج على مذهب شيخ من مشايخ الفقه مع معرفة جملة صالحة من السنن والآثار بحيث يعلم أن قوله لا يخالف الإجماع وهذه طريقة أصحاب التخريج .
وأوسطها من كلتا الطريقتين أن يحصل له من معرفة القرآن والسنن ما يتمكن به =

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لو لم يكن للإمام نص على المرام لكان من المتعين علـى أتبـاعـه مـن الـعـلـماء الكرام فضلا عن العوام أن يعملوا بما صح عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -، وكـذا لو صح عن الإمام نفى الإشارة وصح إثبـاتهـا عن صاحب البشارة، فلا شك فى ترجيح المثبت المسند

=من عرفة رؤوس مسائل الفقه المجمع عليها بأدلتها التفصيلية ويحصل له غاية العلم ببعض المسائل الاجتهادية من أدلتها وترجيح بعض الأقوال على بعض ونقد التخريجات ومعرفة الجيد من الزيف وان لم يتكامل له الأدوات كما يتكامل للمجتهد المطلق فيجوز لمثله أن يلفق من المذهبين اذا عرف دليلهما وعلم أن قوله مما لا ينفذ فيه اجتهاد المجتهد ولا يقبل فيه قضاء القاضى ولا يجرى فيه فتوى المفتين أن يترك بعض التخريجات التى سبق الناس اليها اذا عرف عدم صحتها.

ولهذا لم يزل العلماء ممن لا يدعى الاجتهاد المطلق يصنفون ويرتبون ويخرجون ويرجحون وإذا كان الاجتهاد يتجزأ عند الجمهور والتخريج يتجزأ وإنما المقصود تحصيل الظن وعليه مدار التكليف فما الذى يستبعد من ذلک.

وأما دون ذلک من الناس فمذهبه فيما يرد عليه كثيرا ما أخذه عن أصحابه وآبائه وأهل بلده من المذاهب المتبعة وفى الوقائع النادرة فتاوى مفتية وفى القضايا ما يحكم القاضى.

وعلى هذا وجدنا محققى العلماء من كل مذهب قديما وحديثا وهو الذى وصى به أئمة المذاهب أصحابهم وفى اليواقيت والجواهر أنه روى عن أبى حنيفة رضى الله عنه أنه كان يقول لا ينبغى لمن لم يعرف دليلى أن يفتى بكلامى وكان رضى الله عنه اذا أفتى يقول هذا رأى النعمان بن ثابت يعنى نفسه وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب وكان الامام مالک رضى الله عنه يقول ما من أحد الا وهو مأخوذ من كلامه ومردود عليه إلا رسول الله صلى الله عليه و سلم.

وروى الحاكم والبيهقى عن الشافعى رضى الله عنه أنه كان يقول اذا صح الحديث فهو مذهبى وفى رواية اذا رأيتم كلامى يخالف الحديث فاعملوا بالحديث واضربوا بكلامى الحائط وقال يوما للمزنى يا أبا إبراهيم لا تقلدنى فى كل ما أقول وانظر فى ذلک لنفسک فانه دين وكان رضى الله عنه يقول لا حجة فى قول أحد دون رسول الله صلى الله عليه و سلم وان كثروا ولا فى قياس ولا فى شىء وما ثم الا طاعة الله ورسوله بالتسليم.

وكان الإمام أحمد رضى الله عنه يقول ليس لأحد مع الله ورسوله كلام وقال أيضا لرجل لا تقلدنى ولا تقلدن مالكا ولا الأوزاعى ولا النخعى ولا غيرهم وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة لا ينبغى لأحد أن يفتى الا أن يعرف أقاويل العلماء =

إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم -، فكيف وقد طابق نقله الصريح مما ثبت عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -بالإسناد الصحيح، فمن أنصف ولم يتعسف عرف أن هذا سبيل أهل التدين من السلف والخلف، ومن عدل عن ذلك فهو هالک بوصف المعاند المكابر، ولو كان عند الناس من الأكابر. انتهى. [1]

=فى الفتاوى الشرعية ويعرف مذهبهم فان سئل عن مسألة يعلم أن العلماء الذين يتخذ مذهبهم قد اتفقوا عليها فلا بأس بأن يقول هذا جائز وهذا لا يجوز ويكون قوله على سبيل الحكاية وان كانت مسألة قد اختلفوا فيها فلا بأس بأن يقول هذا جائز فى قول فلان وفى قول فلان لا يجوز وليس له أن يختار فيجيب بقول بعضهم ما لم يعرف حجته.

وعن أبى يوسف وزفر وغيرهما رحمهم الله أنهم قالوا لا يحل لأحد أن يفتى بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا.

قيل لعصام بن يوسف رحمه الله إنک تكثر الخلاف لأبى حنيفة رحمه الله قال لأن أبا حنيفة رحمه الله أوتى من الفهم لما لم نؤت فأدرک بفهمه ما لم ندرک ولا يسعنا أن نفتى بقوله ما لم نفهم (الإنصاف فى بيان أسباب الاختلاف، ص ١٠٥،الناشر :دار النفائس -بيروت،الطبعة الثانية ، 1404،تحقيق :عبد الفتاح أبو غدة)

[1] قال العلامة اللكنوى فى مقدمة النافع الكبير:

فائدة :لعلک تتفطن من هذا البحث أنه ليس كل ما فى الفتاوى المعتبرة المختلطة : كالخلاصة والظهيرية وفتاوى قاضيخان وغيرها من الفتاوى التى لم يميز أصحابها بين المذهب والتخريج وغيره قول أبى حنيفة وصاحبيه.

بل منها ما هو منقول عنهم ومنها ما هو مستنبط الفقهاء.

ومنها ما هو مخرج الفقهاء فيجب على الناظر فيها أن لا يتجاسر على نسبة كل ما فيها إليهم بل يميز بين ما هو قولهم وما هو مخرج من بعدهم ومن لم يميز بين ذلک وبين هذا أشكل الأمر عليه ألا ترى فى مسئلة العشر فى العشر فى بحث الحياض فإن الفتاوى مملوءة من اعتباره والفتوى عليه مع أنه ليس مذهب صاحب المذهب إنما مذهبه كما صرح به محمد فى الموطأ وقدماء أصحابنا هو :أنه لو كان الحوض بحيث لا يتحرک أحد جوانبه بتحريک الجانب الآخر لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه وإلا يتنجس ومن لم يتقنه وظن أنه مذهب صاحب المذهب تعسر عليه الأمر فى تأصيله على أصل شرعى معتمد عليه وقد حققت هذا البحث بما لا مزيد عليه فى شرح شرح الوقاية فليراجع.

وكذلک مسئلة الإشارة فى التشهد فإن كثيرا من كتب الفتاوى متواردة على =

وفى رسالة أخرى له فى بحث الإشارة المسماة بالتدهين للتزيين: القائل بأن الفتوى على ترك الإشارة مدع بأنه مجتهد فى المسألة، فمحله إذا وجد عن الإمام روايتان، أو عنه رواية، وعن صاحبيه رواية أخرى، مع أنه يحتاج إلى دليل الترجيح إذ لا يقبل ترجيح بلا مرجح، ولا تصحيح بلا مصحح، فلو وجد روايتان فالراجح هو ما وافق الأحاديث المصطفوية، وطابق أقوال جمهور علماء الأئمة مع أنه معارض بقول آخر من المشائخ المعتبرين :إن الفتوى على الإشارة، وإن لا خلاف فى كونها من السنة. انتهى.

=منعها وكراهتها فيظن الناظرون فيها أنه مذهب أبى حنيفة وصاحبيه فيشكل عليهم الأمر بورود أحاديث متعددة قولية وفعلية تدل على جوازها وسنيتها قال على القارى المكى فى رسالته تزيين العبارة لتحسين الإشارة بعدما ذكر الأخبار الدالة على الإشارة: لم يعلم من الصحابة ولا من علماء السلف خلاف فى هذه المسئلة ولا فى جواز الإشارة بل قال به إمامنا الأعظم وصاحباه وكذا مالك والشافعى وأحمد وسائر علماء الأمصار والأعصار وقد نص عليه مشايخنا المتقدمون والمتأخرون فلا اعتداد لما ترك هذه السنة الأكثرون من سكان ما وراء النهر وأهل خراسان والعراق وبلاد الهند ممن غلب عليهم التقليد وفاتهم التحقيق والتأييد من التعلق بالقول السديد وقد ذكر محمد فى موطأه حديثا فى ذلك ثم قال :وبصنع رسول الله صلى الله عليه وسلم نأخذ وهو قول أبى حنيفة ونقل الشمنى فى شرح النقاية أنه قال أبو يوسف فى الأمالى :إنه يعقد الخنصر والبنصر ويحلق بالوسطى والإبهام ويشير بالسبابة انتهى كلامه ملخصا ثم قال على القارى :وقد أغرب الكيدانى حيث قال :والعاشر من المحرمات الإشارة بالسبابة :كأهل الحديث أى مثل إشارة جماعة يجمعهم العلم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا منه خطأ عظيم وجرم جسيم منشأه الجهل عن قواعد الأصول ومراتب الفروع من النقول ولو لا حسن الظن به وتأويل كلامه بسبب لكان كفره صحيحا وارتداده صريحا فهل يحل لمؤمن أن يحرم ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ما كاد أن يكون متواترا فى نقله ويمنع جواز ما عليه عامة العلماء كابرا عن كابر؟ انتهى فظهر منه أن قول النهى المذكور فى الفتاوى إنما هو من مخرجات المشايخ لا من مذهب صاحب المذهب وقس عليه أمثاله وهى كثيرة لا تخفى على المحقق.

وإذا عرفت هذا فحينئذ يسهل الأمر فى دفع طعن المعاندين على الإمام أبى حنيفة =

وفـی السراجية: لا ينبغی لأحد أن يفتی إلا أن يعرف أقاويل العلماء ، ويعلم مـن أين قالوا، ويعرف معاملات الناس، فإن عرف أقاويل العلماء ولم يعرف مـذاهبهـم، فـإن سـئـل عـن مسألة يعلم أن العلماء الذين ينتحل مذهبهم قد اتـفقوا عليه فلا بأس بأن يقول :هـذا جائز وهذا لا يجوز، ويكون قوله على سبيـل الـحـكـاية، وإن كانت مسألة قد اختلفوا فيه فلا بأس بأن يقول :هذا فـی قـول فـلان جـائـز، وفی قول فلان لا يجوز، وليس له أن يختار، فيجب

=وصـاحبيـه فـإنهم طعنوا فی كثير من المسائل المدرجة فی فتاوی الحنفية أنها مخالفة لـلأحـاديـث الـصـحيـحة أوأنهـا ليسـت متأصلة على أصل شرعی ونحو ذلك وجعلوا ذلك ذريعة إلى طعن الأئمة الثلاثة ظنا منهم أنها مسائلهم ومذاهبهم وليس كذلك بل هـی مـن تـفـريـعات المشايخ استنبطوها من الأصول المنقولة عن الأئمة فوقعت مخالفة للأحاديث الصحيحة فلا طعن بها على الأئمة الثلاثة بل ولا على المشايخ أيضا فإنهم لم يـقـرروهـا مـع علمهم بكونها مخالفة للأحاديث إذ لم يكونوا متلاعنين فی الدين بل من كبراء المسلمين بهم وصل ما وصل إلينا من فروع الدين بل لم يبلغهم تلك الأحاديث ولو بلغتهم لم يقرروا على خلافها فهم فی ذلك معذورون ومأجورون.

والـحـاصـل أن الـمسـائـل الـمنقولة عن أئمتنا الثلاثة قلما يوجد منها ما لم يكن له أصل شـرعـی أصـلا أو يـكـون مخالفا للأخبار الصحيحة الصريحة وما وجد عنهم على سبيل الندرة كذلك فالعذر عنهم العذر فاحفظ هذا ولا تكن من المتعسفين.

واعلم أنه قد كثر النقل عن الإمام أبی حنيفة وأصحابه بل وعن جميع الأئمة فی الاهتداء إلـی تـرك آرائهـم إذا وجـد نـص صحيح صريح مخالف لأقوالهم كما ذكره الخطيب الـبـغـدادی والسيـوطـی فـی تبييـض الـصـحيـفة بمناقب الإمام أبی حنيفة وعبد الوهاب الشـعـرانی فی الميزان وغيرهم وسيأتی ذكر نبذ من ذلك فی الفصل الثالث وقال علی القاری فی تزيين العبارة :قال إمامنا الأعظم :لا يـحل لأحد أن يأخذ بقولنا ما لم يعرف مأخذه من الكتاب والسنة أو إجماع الأمة أو القياس الجلی فی المسئلة وإذا عرفت هذا فـاعلم أنه لو لـم يكن للإمام نص على المرام لكان من المتعين على أتباعه الكرام -فضلا عن العوام -أن يعملوا بما صحح عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وكذا لو صـح عن الإمام نفی ا لإشارة وصـح إثبـاتهـا عـن صـاحـب البشارة فلا شك فی ترجيح الـمثبـت الـمسـنـد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف ؟ وقد طابق نقله الصريح مـمـا ثبـت عـن رسـول الـلـه صلى الله عليه وسلم بالإسناد الصحيح انتهی (انتهیٰ عبارة الـلكنوی ”الـنـافـع الـكبيـر شـرح الجامع الصغير“، ص ٢٠ الیٰ ٢٢،مـقـدمة ،الفصل الاول،مطبوعة:ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشی)

بقول بعضهم ما لم يعرف حجتهم .انتهى.

وفى جامع المضمرات: لا يحل للمفتى أن يفتى ببعض الأقاويل المهجورة؛ لجر منفعة .انتهى.

وفى كتاب القضاء من الأشباه: المفتى إنما يفتى بما يقع عنده من المصلحة، كما فى مهر، البزازية.انتهى. قال السيد الحموى فى حواشيه: لعل المراد بالمفتى المجتهد، أما المقلد فلا يفتى إلا بالصحيح، سواء كان فيه مصلحة للمستفتي أو لا، ويجوز أن يراد به المقلد إذا كان فى المسألة قولان مصححان، فإنه مخير فى الفتوى، فيختار ما فيه المصلحة .انتهى.

وفى الأشباه أيضا : يتعين الإفتاء فى الوقف بالأنفع له .كما فى شرح المجمع والحاوى القدسى، انتهى. [1]

---

[1] قال العلامة اللكنوى فى مقدمة النافع الكبير:
فبناء على هذا أمكن لنا أن نورد تقسيما آخر للمسائل فنقول :الفروع المذكورة فى الكتب على طبقات :
الأولى :المسائل الموافقة للأصول الشرعية المنصوصة فى الآيات أو السنن النبوية أو الموافقة لإجماع الأمة أو قياسات أئمة الملة من غير أن يظهر على خلافها نص شرعى جلى أو خفى.
والثانية :المسائل التى دخلت فى أصول شرعية ودلت عليها بعض آيات أوأحاديث نبوية مع ورود بعض آيات دالة على عكسه وأحاديث ناصة على نقضه لكن دخولها فى الأصول من طريق أصح وأقوى وما يخالفها وروده من سبيل أضعف وأخفى وحكم هذين القسمين هو القبول كما دل عليه المعقول والمنقول.
والثالثة :التى دخلت فى أصول شرعية مع ورود ما يخالفها بطرق صحيحة قوية والحكم فيه لمن أوتى العلم والحكمة اختيار الأرجح بعد وسعة النظر ودقة الفكرة ومن لم يتيسر له ذلك فهو مجاز فى ما هنالك.
والرابعة :التى لم يستخرج إلا من القياس وخالفه دليل فوقه غير قابل للاندراس وحكمة ترك الأدنى واختيار الأعلى وهو عين التقليد فى صورة ترك التقليد.
والخامسة :التى لم يدل عليها دليل شرعى لا كتاب ولا حديث ولا إجماع ولا قياس مجتهد جلى أو خفى لا بالصراحة ولا بالدلالة بل هى من مخترعات المتأخرين الذين يقلدون طرق آبائهم ومشايخهم المتقدمين وحكمه الطرح والجرح فاحفظ =

﴿فوائد النافعة لمن يطالع كتب فقه الحنفية﴾

الـدراسة الـخـامسة:......فـى فـوائد نافعة لمن يطالع الكتب الفقهية وغيرها لأصحابنا الحنفية.

﴿بحث مفهوم المخالف﴾

فـائدة...... قال فى كتاب القضاء مـن الأشباه: لا يجوز الاحتجاج بالمفهوم فـى كـلام الـنـاس فـى ظاهر المذهب، كالأدلة، وما ذكره محمد فى السير الكبير من جواز الاحتجاج به فهو خلاف ظاهر المذهب .كما فى الدعوى مـن الـظهيرية، وأما مفهوم الرواية فحجة .كـمـا فى غاية البيان من الحج، انتهى.

وفـى حـواشيـه لـلـحـمـوى: إنما كان المفهوم حجة عندنا فى الرواية دون الـنـصوص؛ لأن المفهوم فيها ليس بمقصود بخلاف كلام الأصحاب، فإنه مـقـصـود، فيـكـون حـجة فيهـا، وهذا هو الفرق بينهما، وإنه قد خفى على كثيـرين، فاحفظه واحتفظ به .كـذا فـى الزهر البادى على فصول العمادى معزيا إلى عبد البر بن الشحنة. انتهى.

وفـى جـامـع الـرمـوز فى كتاب الطهارة : إن مـفهـوم الـمـخالفة فى الرواية كمفهوم الموافقة معتبر بلا خلاف، كما ذكره المصنف؛ أى صدر الشريعة فـى كتـاب الـنـكـاح؛ أى مـن شـرح الوقاية، لكن فى إجارة الزاهدى:إنه غير معتبر، والحق أنه معتبر، إلا أنه أكثرى لا كلى،كما فى حدود، النهاية، انتهى.

=هـذا التفصيل فإنه قل من اطلع عليه وبإهماله ضل كثير عن سواء السبيل (انتهىٰ عبارة الـلـكـنـوى مـن مـقـدمة الـنـافـع الـكبير "النافع الكبير شرح الجامع الصغير"، ص ٢٢ ٢٣ ،مقدمة ،الفصل الاول،مطبوعة:ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشى)

وفی الکافی فی باب صفة الصلاة: التخصیص فی الروایات یدل علی نفی ما عداه.انتهی.

وفی حواشی الأشباه نقلا عن أنفع الوسائل: مفهوم التصنیف حجة . انتهی. ۱

---

۱ المفهوم :هو ما دل علیه اللفظ لا فی محل النطق، أی یکون حکما لغیر المذکور، وحالا من أحواله، کتحریم ضرب الوالدین المفهومة حرمته من قوله تعالی: (فلا تقل لهما أف) الدال منطوقا علی تحریم التأفیف.

الألفاظ ذات الصلة:

المنطوق:

المنطوق :هو ما دل علیه اللفظ علی ثبوت حکم المذکور مطابقة، أو تضمنا، أو التزاما، أی یکون حکما للمذکور وحالا من أحواله.

والصلة بین المفهوم والمنطوق :أن کلیهما من أقسام الدلالة، وقیل :من أقسام المدلول.

الحکم الإجمالی:

- یختلف حکم المفهوم باختلاف قسمیه :مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة وذلک علی النحو التالی:

أ -مفهوم الموافقة

- مفهوم الموافقة :أن یکون المسکوت عنه موافقا للمنطوق به فی الحکم، کدلالة النهی عن التأفیف علی حرمة الضرب، وهذا یسمی عند الحنفیة بدلالة النص.

وهو حجة اتفاقا کما ذکره ابن عابدین، وقال الشوکانی نقلا عن القاضی أبی بکر الباقلانی :القول بمفهوم الموافقة من حیث الجملة مجمع علیه.ثم مفهوم الموافقة إن کان أولی بالحکم من المنطوق به یسمی فحوی الخطاب، کالمثال السابق، لأن الضرب أشد من التأفیف فی الإیذاء .وإن کان مساویا له یسمی لحن الخطاب، کتحریم إحراق مال الیتیم المفهومة حرمته من قوله تعالی :(إن الذین یأکلون أموال الیتامی ظلما إنما یأکلون فی بطونهم نارا وسیصلون سعیرا لأن تحریم الإحراق مساو لتحریم الأکل المذکور فی الآیة فی الإتلاف.

ب -مفهوم المخالفة:

مفهوم المخالفة :هو ثبوت نقیض حکم المنطوق، نفیا کان أو إثباتا، للمسکوت عنه، ویسمی دلیل الخطاب أیضا، لأن دلیله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال علیه.

والمفاهیم المخالفة بأقسامها حجة عند الجمهور إلا مفهوم اللقب، قال الجلال المحلی وابن عبد الشکور :احتج بمفهوم اللقب الدقاق والصیرفی من الشافعیة، =

﴿بحث لفظ قالوا﴾

فائدة...... لفظ :قـالوا؛ يستعمل فيما فيه اختلاف المشائخ .كذا فی النهاية فی كتاب الغصب، وفی العناية والبناية فی باب ما يفسد الصلاة.

وذكـر ابـن الهـمـام فـی فتح القدير فی باب ما يوجب القضاء والكفارة من كتـاب الـصـوم: إن عـادتـه؛ أی صـاحـب الهداية فی مثله إفادة الضعف مع الخلاف .انتهی.

وكـذا ذكـره سـعـد الـدين التفتازانی فی حواشی الكشاف عند تفسير قوله تعالی: حتی يتبين لكم الخيط الأبيض، إن فی لفظ :قالوا؛ إشارة إلی ضعف ما قالوا. [1]

﴿المراد بقولهم:ذهب إليه عامة المشايخ، ونحوه﴾

فائدة...... المراد بقولهم :ذهب إليه عامة المشايخ، ونحوه :أكثرهم .كذا

=وابـن خـويـز مـنـداد من المالكية، وبعض الحنابلة، علما كان أو اسم جنس، نحو علی زيد حج أی :لا عـلـی عمرو، وفی النعم زكاة أی :لا فـی غيـرها. وأما جمهور الحنفية فإنهم -كما ذكر ابن عابدين نقلا عن التحرير -ينفون مفهوم المخالفة بأقسامه فی كلام الشـارع فـقط، قال ابن عابدين :أفـاد أن مـفهـوم الـمخالفة فی الروايات ونحوها معتبر بـأقسـامه حتی مفهوم اللقب (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٨، ص ٢٨١و٢٨٢، مادة "مفهوم")

[1] قال العلامة ابن عابدين الشامی:
لفظ قالوا يستعمل فيما فيه اختلاف المشايخ كذا فی النهاية فی كتاب الغصب فی قوله: إذا تـخـلـل الـخـمـر بـإلقاء الملح إلخ. وقد أشار إلی ذلک فی كتاب الصوم فی قوله : لـلـصبـی أن ينوی التطوع فی هذه الصورة دون الكافر علی ما قالوا وقد أفاد جدی يعنی السـعـد التـفـتـازانـی فـی شرح الكشاف فی تفسير قوله تعالی (حتـی يتبين لكم الخيط الأبيـض) أن فی لفظ قالوا :إشـارـة إلـی ضعف ما قالوا (تنقيح الفتاوی الحامدية، ج ٢، ص٣٣٣، مسائل وفوائد شتی من الحظر والإباحة وغير ذلک)

فی فتح القدیر فی باب إدراک الجماعة. [1]

﴿یجوز؛ قد یقال بمعنی:یصح، وقد یقال بمعنی: یحل﴾

فائدة...... یجوز؛ قد یقال بمعنی :یصح، وقد یقال بمعنی :یحل .کذا فی شرح المهذب للنووی؛ ولذلک تراهم یطلقون علی الصلاة المکروهة ونحوها: جاز ذلک أو صح ذلک، ویریدون به نفس الصحة المقابل للبطلان من غیر القصد إلی الإباحة أو نفی الکراهة، ولهذا فسر الشراح والمحشون کثیرا قولهم :جاز وصح؛ بقولهم :أی مع الکراهة، کما لا یخفی علی وسیع النظر، وقال فی حلیة المحلی شرح منیة المصلی : إنه؛ أی الجواز قد یطلق ویراد به ما لا یمتنع شرعا، وهو یشمل المباح والمکروه والمندوب والواجب. انتهی.

وفی العقد الفرید لبیان الراجح من جواز التقلید للشرنبلالی عند البحث عن بعض عبارات منیة المفتی، أو نقول: یجوز بمعنی :یحل، فإنه لا یلزم من النفاذ الحل، فإن الحکم علی الغائب نافذ عند شمس الأئمة وغیره. کما ذکره العمادی، وشهادة الفاسق یصح الحکم بها وإن لم یحل .انتهی. فاحفظ هذا فقد زل قدم کثیر من الناس بعدم علمهم هذا. [2]

---

[1] قال صاحب العنایة:
وقوله (ولا معتبر بإعراب الواحدة عند عامة المشایخ) یعنی سواء قال أنت طالق واحدة بالنصب أو بالرفع أو بالسکون، فقوله (هو الصحیح) احتراز عن قول بعض المشایخ (العنایة شرح الهدایة، ج٤، ص٦٣، کتاب الطلاق)

[2] قال بدرالدین العینی:
ولفظة یجوز تارة تطلق علی معنی یحل وتارة تستعمل بمعنی یصح وتارة بمعنی تصلح لهما (البنایة شرح الهدایة، ج ا ص ٣٥٢،کتاب الطهارات،باب فی الماء الذی یجوز به الوضوء وما لا یجوز)

وقال العلامة ابنِ عابدین الشامی: =

﴿استعمال کلمة: لا بأس﴾

فائدة...... کلمة : لأ بأس؛ أکثر استعمالها فی المباح وما ترکه أولی .کذا فی کتاب أدب القاضی) من فتح القدیر، وفی رد المحتار فی کتاب الطهارة:

کلمة : لا بأس؛ وإن کان الغالب استعمالها فیما ترکه أولی لکنها قد تستعمل فی المندوب .کما صرح به فی البحر من الجنائز والجهاد، انتهی. ل

= فقوله :ویجوز بیعه بمعنی یصح لا بمعنی یحل(رد المحتار، ج۵ص۱۶۲، کتاب البیوع،باب المرابحة والتولیة، فصل فی القرض)

ل ولا یخالفه تعبیر القدوری أی بلا بأس؛ لأنه لیس مطردا لما ترکه أولی بل یستعمل فی المندوب أیضا قاله المصنف، ولذا عبر فی المبسوط بالاستحباب(الدر المختار مع رد المحتار، ج۴ص۱۵۳، کتاب الجهاد، باب المغنم وقسمته، فصل فی کیفیة القسمة)

مطلب کلمة لا بأس قد تستعمل فی المندوب.(قوله ولا بأس إلخ) کلمة لا بأس قد تستعمل فی المندوب کما فی البحر من الجنائز والجهاد ومنه هذا الموضع لقوله فوجب اتباعهم (رد المحتار ،ج۱ص۱۱۹، کتاب الصلاة،باب العیدین)

(قوله : ویسمی مندوبا وأدبا) زاد غیره ونفلا وتطوعا، وقد جری علی ما علیه الأصولیون، وهو المختار من عدم الفرق بین المستحب والمندوب والأدب کما فی حاشیة نوح أفندی علی الدرر؛ فیسمی مستحبا من حیث إن الشارع یحبه ویؤثره، ومندوبا من حیث إنه بین ثوابه وفضیلته؛ من ندب المیت :وهو تعدید محاسنه، ونفلا من حیث إنه زائد علی الفرض والواجب، ویزید به الثواب، وتطوعا من حیث إن فاعله یفعله تبرعا من غیر أن یؤمر به حتما اهـ من شرح الشیخ إسماعیل علی البرجندی وقد یطلق علیه اسم السنة وصرح القهستانی بأنه دون سنن الزوائد .قال فی الإمداد : وحکمه الثواب علی الفعل وعدم اللوم علی الترک .اهـ .مطلب ترک المندوب هل یکره تنزیها وهل یفرق بین التنزیه وخلاف الأولی وهل یکره تنزیها، فی البحر لا، ونازعه فی النهر بما فی الفتح من الجنائز والشهادات أن مرجع کراهة التنزیه خلاف الأولی .قال :ولا شک أن ترک المندوب خلاف الأولی اهـ.أقول :لکن أشار فی التحریر إلی أنه قد یفرق بینهما، بأن خلاف الأولی ما لیس فیه صیغة نهی کترک صلاةالضحی بخلاف المکروه تنزیها، نعم قال فی الحلیة :إن هذا أمر یرجع إلی =

﴿استعمال لفظ ینبغی﴾

فائدة...... لفظ: ینبغی؛ فی عرف المتأخرین غلب استعماله فی المندوبات، وأما فی عرف القدماء فاستعماله فی أعم، حتی یشمل الواجب أیضا .کذا فی رد المحتار وحواشی الأشباه. [1]

﴿المراد :بالمشایخ﴾

فائدة...... المراد :بالمشایخ؛ فی قولهم :هذا قول المشایخ :من لم یدرک الإمام .کذا فی وقف، النهر.

﴿المراد بالمتقدمین والمتأخرین﴾

فائدة...... المراد بالمتقدمین من فقهائنا هم الذین أدرکوا الأئمة الثلاثة، ومن لم یدرکهم فهو من المتأخرین، هذا هو الظاهر من إطلاقاتهم فی کثیر من المواضع، وذکر عبد النبی الأحمد نکری (نگری)فی جامع العلوم نقلا

=الاصطلاح، والتزامه غیر لازم والظاهر تساویهما کما أشار إلیه اللامشی اهـ لکن قال الزیلعی فی الأکل یوم الأضحی قبل الصلاة :المختار أنه لیس بمکروه، ولکن یستحب أن لا یأکل .وقال فی البحر هناک :ولا یلزم من ترک المستحب ثبوت الکراهة، إذ لا بد لها من دلیل خاص .اهـ.أقول :وهذا هو الظاهر إذ لا شبهة أن النوافل من الطاعات کالصلاة والصوم ونحوهما فعلها أولی من ترکها بلا عارض .ولا یقال :إن ترکها مکروه تنزیها وسیأتی تمامه إن شاء الله تعالی فی مکروهات الصلاة (ردالمحتار، ج۱ص۱۲۳، و۱۲٤، کتاب الطهارة، سنن الوضوء، مطلب لا فرق بین المندوب والمستحب والنفل والتطوع)

[1] فی ردالمحتار:
مطلب لفظ ینبغی یستعمل فی المندوب وغیره عند المتقدمین (قوله ونهینا عن غدر إلخ) عدل عن قول الهدایة وغیرها وینبغی للمسلمین أن لا یغدروا؛ لأن المشهور عند المتأخرین استعمال ینبغی بمعنی یندب ولا ینبغی بمعنی یکره تنزیها، وإن کان فی عرف المتقدمین استعماله فی أعم من ذلک وهو فی القرآن کثیر -ما کان ینبغی لنا أن نتخذ من دونک من أولیاء -قال فی المصباح :وینبغی أن یکون کذا معناه یجب أو یندب بحسن ما فیه من الطلب .اهـ. (رد المحتار، ج۴ص ۱۳۰، کتاب الجهاد)

عن صاحب الخيالات اللطيفة : إن الخلف عند الفقهاء من محمد بن الحسن إلى شمس الائمة الحلوانى، والسلف من أبى حنيفة إلى محمد، والمتأخرون من الحلوانى إلى حافظ الدين البخارى. انتهى.

وذكر الذهبى فى مفتح كتابه ميزان الاعتدال فى نقد أسماء الرجال: إن الحد الفاصل بين المتقدمين والمتأخرين هو رأس ثلاثمئة.

ويخدش ما ذكره عبد النبى أنهم كثيرا ما يطلقون المتأخرين على من قبل الحلوانى؛ فقد قال فى الهداية فى كتاب الصوم فى بحث قضاء المجنون الصوم: هذا مختار بعض المتأخرين .انتهى. قال فى العناية: منهم أبو عبد الله الجرجانى، والإمام الرستغفنى، والزاهد الصفار، انتهى.

مع أن الجرجانى متقدم على الحلوانى، فإن الحلوانى من رجال المئة الخامسة، مات سنة اثنتين وخمسين أو تسع وأربعين، أو ثمان وأربعين بعد أربعمئة على ما يأتى ذكره.

وأبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجانى مات سنة ثمان أو سبع وتسعين وثلاثمئة .كما ذكره الكفوى، وغيره.

وكذا الرستغفنى :بضم الراء المهملة، وضم التاء المثناة الفوقية، بينهما سين مهملة ساكنة، وسكون الغين المعجمة، وفتح الفاء نسبة إلى رستغفن قرية بسمرقند، واسمه على بن سعيد، متقدم على الحلوانى، فإن الرستغفنى من تلامذة أبى منصور الماتريدى، المتوفى سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمئة .والله أعلم.

﴿المراد بالحسن﴾

فائدة...... الحسن؛ إذا ذكر مطلقا فى كتب أصحابنا فالمراد به ابن زياد،

تلميذ أبى حنيفة، وإذا ذكر مطلقا فى كتب التفسير فالمراد به الحسن البصرى .كذا فى غاية البيان فى باب النفقات نقلا عن شيخه برهان الدين الخريفعنى. [1]

﴿المراد بالامام والصاحبين والشيخين والطرفين وغيرهما﴾

فائدة...... المراد :بالإمام، والإمام الأعظم؛ فى كتب أصحابنا: هو صاحب المذهب أبو حنيفة، وهو المراد بقولهم :صاحب المذهب.

والمراد بالصاحبين :أبو يوسف ومحمد.

وبالشيخين :أبو حنيفة وأبو يوسف.

وبالطرفين :محمد وأبو حنيفة.

وبالإمام الثانى: أبو يوسف.

وبالإمام الربانى :محمد.

وبقولهم :عند أئمتنا الثلاثة؛ أبو حنيفة ومحمد وأبو يوسف.

وبالأئمة الأربعة :أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد؛ أصحاب المذاهب المشهورة.

﴿المراد بشمس الأئمة﴾

فائدة...... شمس الأئمة؛ عند الإطلاق فى كتب أصحابنا يراد به شمس الأئمة السرخسى، وفى ما عداه يذكر مقيدا كشمس الأئمة الحلوانى، وشمس الأئمة الزرنجرى، وشمس الأئمة الكردرى، وشمس الأئمة

---

[1] قال العلامة الكشميرى:
إذا أطلق الحسن فى مرتبة الصحابى فهو ابن على وإذا أطلق فى مرتبة التابعى فهو حسن البصرى رحمه الله (العرف الشذى شرح سنن الترمذى للكشميرى، ج ۱، ص۱۹٤، ابواب الصلاة، باب ما جاء فى الرجل تفوته الصلوات فأيّهن يبتدىء)

الأوزجندى كذا فى طبقات الكفوى فى ترجمة بكر الزرنجرى.

﴿حيث أطلق: الفضلى﴾

فائدة...... حيث أطلق: الفضلى؛ فى كتبنا فالمراد به :أبو بكر محمد بن الفضل الكمارى البخارى، المتوفى سنة إحدى وثمانين وثلاثمئة .كذا ذكره ابن أمير حاج الحلبى فى حلية المحلى فى بحث مفسدات الصلاة.

﴿المراد بالمحيط﴾

فائدة...... قال فى الحلية فى شرح الديباجة عند ذكر مصنف المنية الكتب التى لخص منها المسائل، ومنها : المحيط: الظاهر أن مراده بالمحيط: المحيط البرهانى للإمام برهان الدين صاحب الذخيرة، كما هو المراد من إطلاقه لغير واحد، كصاحب الخلاصة والنهاية لا المحيط للإمام رضى الدين السرخسى، وقد ذكر صاحب الطبقات أنه أربع محيطات: المحيط الكبير وهو نحو من أربعين مجلدا، والثانى: عشر مجلدات، والثالث: أربع مجلدات، والرابع: مجلدان. انتهى. وليطلب التفصيل فى حال المحيطات ومؤلفها من الفوائد البهية فى تراجم الحنفية. [1]

﴿علامات الفتوى والترجيح﴾

فائدة...... فى علامات الفتوى والترجيح المذكورة فى كتب أصحابنا :قال فى خزانة الروايات نقلا عن جامع المضمرات شرح مختصر القدورى: أما العلامات المعلمة على الإفتاء فقوله : وعليه الفتوى، وبه يفتى، وبه يعتمد،

---

[1] و قدمه تعارف المحيط.

وبـه نأخذ، وعليه الاعتماد، وعليه عمل اليوم، وهو الصحيح، وهو الأصح، وهـو الـظـاهـر، وهـو الأظهـر، وهـو الـمـختار، وعليه فتوى مشايخنا، وهو الأشبه، وهو الأوجه، وغيرها .انتهى.

وفـى البـزازية: مـعنى الأشبه :الأشبـه بـالـنـصوص رواية، والراجح دراية، فيكون عليه الفتوى. انتهى.

وذكـر فى حواشي الطحطاوى على الدر المختار: منها : وبه جرى العرف، وهو المتعارف، وبه أخذ علماؤنا.

وفـى الـفتـاوى الخيرية: بعض الألفاظ آكد من بعض، فلفظ :الفتوى؛ آكد من الصحيح، والأصح، والأشبه . ولفظ: وبه يفتى؛ آكد من : الفتوى عليه؛ والأصح آكد من الصحيح؛ والأحوط آكد من الاحتياط، انتهى.

وفـى غنية المستملى: إذا تعارض إمامان معتبران، عبر أحدهما بالصحيح، والآخـر بـالأصـح، فـالأخـذ بالصحيح أولى؛ لأنهما اتفقا على أنه صحيح، والأخذ بالمتفق أوفق انتهى. [1]

وفـى الـدر الـمـختـار عـن رسـالة آداب المفتى: إذا ذيلت رواية فى كتاب مـعتـمـد فـى الأصـح، أو الأولـى، أو الأوفـق، أو نـحـوها؛ فلـه أن يفتى بها وبـمـخالفها أيا شاء ، وإذا ذيلت بالصحيح أو المأخوذ، أو به يفتى، أو عليه الـفتـوى، لم يفت بمخالفته إلا إذا كان فى الهداية مثلا: هو الصحيح؛ وفى الـكـافـى بمخالفه : هـو الـصـحيـح؛ فيخير فيختار الأقوى عنده، والأليق،

[1] مـطـلـب الأخـذ بـالـصـحيح أولى من الأصح: والتحقيق الأول الذى فى الهداية، ولهـذا انـحـط كلام أكثر العلماء عليه، ثم أيده بما مر فى صدر الكتاب عن شرح المنية مـن أن الأخـذ بالصحيح أولى من الأصح لأن مقابل الأول فاسد، ومقابل الثانى صحيح، فـقائل الأصح موافق قائل الصحيح دون العكس، والأخذ بما اتفقا على أنه صحيح أولى (ردالمحتار، ج١ص٥٩٣، و٥٩٤، كتاب الصلاة، باب الامامة)

والأصلح. انتهى.

وفى رد المحتار: الأصح مقابل للصحيح، وهو مقابل للضعيف، لكن فى حواشي الأشباه لبيرى: ينبغى أن يقيد ذلک بالغالب؛ لأنا وجدنا مقابل الأصح الرواية الشاذة .كما فى شرح المجمع، انتهى. [1]

---

[1] ومذهب الحنفية المنع عن المرجوح حتى لنفسه لكون المرجوع صار منسوخا اهـ فليحفظ، وقيده البيرى بالعامى أى الذى لا رأى له يعرف به معنى النصوص حيث قال :هل يجوز للإنسان العمل بالضعيف من الرواية فى حق نفسه، نعم إذا كان له رأى، أما إذا كان عاميا فلم أره، لكن مقتضى تقييده بذى الرأى أنه لا يجوز للعامى ذلک .قال فى خزانة الروايات :العالم الذى يعرف معنى النصوص والأخبار وهو من أهل الدراية يجوز له أن يعمل عليها وإن كان مخالفا لمذهبه اهـ.
قلت : لكن هذا فى غير موضع الضرورة، فقد ذكر فى حيض البحر فى بحث ألوان الدماء أقوالا ضعيفة، ثم قال :وفى المعراج عن فخر الأئمة :لو أفتى مفت بشىء من هذه الأقوال فى مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا .اهـ .وكذا قول أبى يوسف فى المنى إذا خرج بعد فتور الشهوة لا يجب به الغسل ضعيف، وأجازوا العمل به للمسافر أو الضيف الذى خاف الريبة كما سيأتى فى محله وذلک من مواضع الضرورة (رد المحتار على الدر المختار، مقدمة)
والتيسير مطلوب ومحمود عند الشرع. قال النبى صلى الله عليه وسلم:
يسروا ولا تعسروا، وبشروا، ولا تنفروا(بخارى،رقم الحديث ٦٩)
وقال: علموا، ويسروا، ولاتعسروا، واذا غضب احدكم فليسكت(مسند احمد،رقم الحديث ٢١٣٦)
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بعث احدا من اصحابه فى بعض امره، قال: بشروا ولاتنفروا، ويسروا ولاتعسروا(مسلم،رقم الحديث ١٧٣٢"٦")
عن عائشة ، قال: ماخير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين امرين فى الاسلام ، الا اختار ايسرهما(مسند احمد،رقم الحديث ٢٤٥٤٩)
وعن أنس قال :قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم :-يسروا ولا تعسروا وسكنوا) بتشديد الكاف أمر من التسكين ;أى سكنوهم بالبشارة، أو الطاعة، وفى رواية الجامع: وبشروا (ولا تنفروا) ; أى بالمبالغة فى الإنذار، أو بتكليف الأمور الصعبة الموجبة للإنكار، ويؤيده ما فى النهاية ;أى لا تكلفونهم بما يحملهم على النفور (مرقاة المفاتيح، ج٦ص ٢٤٢١، كتاب الامارة والقضاء، باب ما على الولاة من التيسير)
(علموا) الناس ما يلزمهم من أمر دينهم (ويسروا ولا تعسروا) الواو للحال أى علموهم وحالتكم فى التعليم اليسر لا العسر بأن تسلكوا بهم سبيل الرفق فى التعليم =

﴿مقام إخبار المجتهد﴾

فـائـدة...... إخبـار الـمجتهد يجرى مجرى إخبار الشارع فى كونه مقتضيا للزوم، بل آكد .كـذا فى النهاية والكافى، وتوضيحه : إن الشارع إذا أخبر بـحـكـم من أحكام الشرع وجاء بصيغة الخبر يكون المراد به الأمر كقوله تعالى : كتـب عـليكم الصيام، ونحو ذلک، فكذا إذا أخبر المجتهد بحكم من الأحكام الشرعية يكون المراد به الأمر به، وفى حكمه :ناقل كلامه من الفقهاء، كقولهم: يطهر بدن المصلى وثوبه ونحو ذلک. [1]

﴿ضمير :عنده؛ وعندهما؛ فى قول الفقهاء﴾

فائدة...... ضمير : عـنـده؛ فـى قول الفقهاء هذا الحكم عنده، أو هذا مذهبه إذا لـم يكن مرجعه مذكورا سابقا يرجع إلى الإمام أبى حنيفة، وإن لم يسبق

=(وبشـروا ولا تنفروا) أى لا تشـددوا عـليهـم ولا تـلقوهم بما يكرهون لئلا ينفروا من قبـول الـديـن واتبـا ع الهـدى (وإذا غـضـب أحدكم فليسكت) فـإن السـكـوت يسكن الغضب وحركة الجوارح تثيره(فيض القدير للمناوى، تحت رقم الحديث ٥٤٨٠)

والتسـاهـل مـن باب التفعل، التغفال والتهاون ، وليس كذلک فى التيسير ، فانه يستعمل فى مقابلة العسر والمشقة .

[1] أمـا اتبـا ع غيـر الـنبـى صـلى الله عليه وسلم فمن المقرر أن المجتهد فيه هو كل حـكـم شـرعـى ليس فيه دليل قطعى، فلا يجوز الاجتهاد فى وجوب الصلاة ونحوها من الـفـرائـض الـمـجمع عليها، ولا فيما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع الثابتة بالأدلة الـقـطـعية. وعـلـى ذلک فـالـمـكـلف إن كـان عالما قد بلغ رتبة الاجتهاد، واجتهد فى الـمسـألة، وأداه اجتهـاده إلـى حـكـم من الأحكام، فلا خلاف فى امتنا ع اتباعه لغيره فى خـلاف مـا أداه إليـه اجتهـاده، وإن لـم يـكـن قـد اجتهـد فيها ففى جواز اتباعه لغيره من المجتهدين خلاف .أمـا الـعامى ومن ليس له أهلية الاجتهاد فإنه يلزمه اتبا ع المجتهدين عـنـد الـمـحـقـقـيـن مـن الأصوليين (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١، ص١٩٦، مـادة "اتبا ع")

له ذكر؛ لكونه مذكورا حكما.

وكذا ضمير :عـندهما؛ يرجع إلى أبى يوسف ومحمد إذا لم يسبق مرجعه، وقـد يـراد بـه أبو يوسف وأبو حنيفة، أو محمد وأبو حنيفة إذا سبق لثالثهما ذكر فى مخالف ذلک الحكم، مثلا :إذا قالوا :عند محمد كذا، وعندهما كـذا، يـراد به أبو يوسف وأبو حنيفة :يـعنى الشيخين، وإذا قالوا : عند أبى يوسف كذا، وعندهما كذا :يراد به أبو حنيفة ومحمد :يعنى الطرفين.

﴿الفرق بين: عنده وعنه﴾

فـائـدة...... الفرق بين :عـنـده وعـنـه؛ أن الأول دال على المذهب، والثانى على الرواية، فإذا قالوا :هذا عند أبى حنيفة دل ذلک على أنه مذهبه، وإذا قالوا :وعنه كذا، دل ذلک على أنه رواية عنه.

﴿المراد بظاهر الرواية وظاهر المذهب وبالأصول﴾

فـائدة...... المراد بظاهر الرواية وظاهر المذهب وبالأصول فى قولهم :هذا فـى ظـاهـر الـرواية، وهـو ظاهر المذهب، وهو موافق لرواية الأصول :هو الـكتـب الستة الـمشهـورـة لـلإمـام محمد الجامع الصغير والجامع الكبير والسيـر الـصـغيـر والسيـر الـكبيـر والمبسوط والزيادات، كذا فى كشف الظنون ورد المحتار.

وذكـر فى تعاليق الأنوار على الدر المختار: إن بعضهم لم يعد السير الصغير، وذكر الطحطاوى فى حواشيه: إن بعضهم لم يعد السير بقسميه منها.

وقال فى نتائج الأفكار: المراد بظاهر الرواية عند الفقهاء : رواية الجامعين والمبسوط والزيادات، والمراد بغير ظاهر الرواية :رواية غيرها .انتهى.

ومثله فى العناية: إن المراد بالأصول الجامعان والزيادات والمبسوط.
وفى مفتاح السعادة: إنهم يعبرون عن المبسوط والزيادات والجامعين برواية الأصول، ومن المبسوط والجامع الصغير والسير الكبير بظاهر الرواية، ومشهور الرواية، انتهى.
وقد مر بعض ما يتعلق بهذا المقام فى الدراسة الثالثة، وذكر هناك المراد برواية النوادر، ورواية غير الأصول، فتذكر.

﴿المراد بالاصل وبالمبسوط الكبير وغيرهما﴾

فائدة...... الأصل فى قولهم :هذا الحكم ذكره فى الأصل ونحوه: يراد به المبسوط: تصنيف الإمام محمد، سمى به؛ لأنه صنفه أولا، ثم الجامع الصغير ثم الجامع الكبير، ثم الزيادات، كذا فى غاية البيان. [1]
وذكر بيرى زاده فى شرح الأشباه وغيره: إن المبسوط شرحه جماعة من المتأخرين مثل: شيخ الإسلام المعروف بخواهر زاده، ويسمى المبسوط الكبير، وشمس الأئمة الحلوانى وغيرهما، ومبسوطاتهم شروح فى الحقيقة، ذكروها مختلطة بكلام محمد كما فعل شراح الجامع الصغير مثل: فخر الإسلام، وقاضى خان، فيقال: ذكره قاضى خان فى الجامع الصغير والمراد شرحه، وكذا فى غيره. انتهى ملخصا. [2]

---

[1] الأصل للإمام محمد من كتب ظاهر الرواية وكافى الحاكم جمع فيه كتب ظاهر الرواية فإن الأصل للإمام محمد من كتب ظاهر الرواية وكافى الحاكم جمع فيه كتب ظاهر الرواية للإمام كما ذكره فى الفتح والبحر فى مواضع متعددة (ردالمحتار، ج٥، ص٤٠، كتاب البيوع، باب خيار العيب)

[2] واعلم أن نسخ المبسوط المروى عن محمد متعددة، وأظهرها مبسوط أبى سليمان الجوزجانى .وشرح المبسوط جماعة من المتأخرين مثل شيخ الإسلام بكر المعروف بخواهر زاده ويسمى المبسوط الكبير وشمس الأئمة الحلوانى وغيرهما،=

﴿المراد بمبسوط السرخسی﴾

فائدة...... المراد بمبسوط السرخسی فی شروح الهداية وغيرها عند الإطلاق هو شرحه للكافی الذی ألفه الحاكم الشهيد محمد بن محمد، المتوفى سنة أربع وثلاثين وثلاثمئة . كذا فی كشف الظنون.

﴿حكم لفظ:قيل﴾

فائدة...... كثيرا ما يذكرون حكما مصدرا بلفظ :قيل، ويكتب الشراح والمحشون تحته أنه إشارة إلى ضعفه، والحق أنه إن علم أن قائله التزم أن يذكر الحكم المرجوح بهذه الصيغة، ويشير بها إلى ضعفه، قضى به جزما كما علم من عادة مؤلف ملتقى الأبحر فی ملتقى الأبحر، فإنه صرح فی ديباجته عند ذكر التزاماته فيه أن كل ما صورته بلفظ: قيل أو قالوا وإن كان مقرونا بالأصح ونحوه فإنه مرجوح بالنسبة إلى ما ليس كذلک . انتهى. وإلا فلا يجزم بذلک.

ومن ثم قال الشرنبلالی فی رسالة المسائل البهية الزاكية على الاثنی عشرية: صيغة، قيل ليس كل ما دخل عليه يكون ضعيفا. انتهى. وبهذا يظهر أن ما اشتهر من أن قيل ويقال ونحو ذلک صيغ التمريض، ليس

= ومبسوطاتهم شروح فی الحقيقة ذكروها مختلطة بمبسوط محمد كما فعل شراح الجامع الصغير مثل فخر الإسلام وقاضی خان وغيرهم، فيقال ذكره قاضی خان فی الجامع الصغير والمراد شرحه وكذا فی غيره اهـ ملخصا من شرح البيری على الأشباه وشرح الشيخ إسماعيل النابلسی على شرح الدرر فاحفظ ذلک فإنه مهم كحفظ طبقات مشايخ المذهب، وسنذكرها قريبا إن شاء الله تعالى (ردالمحتار، ج ۱، ص ۷۰، مقدمة)

معناه أنها موضوعة لذلک، وأنها مقيدة له كليا، بل يعلم ذلک إما بالتزام قائله وإما بقرينة سياقه وسباقه ومقامه.

﴿المراد بابن أبی ليلی﴾

فائدة...... ابن أبی ليلی إذا أطلق فی كتب الفقه فالمراد به :محمد بن عبد الرحمن بن يسار الكوفی، وسيأتی إن شاء الله ذكره، وإذا أطلق فی كتب الحديث فالمراد به أبوه .كذا فی جامع الأصول؛ لابن الأثير الجزری، وغيره. [1]

﴿المراد بعبدالله وابن الزبير وغيرهما ﴾

فائدة...... ابن عباس -رضی الله عنه -إذا أطلق فی كتب الفقه أو الحديث فالمراد به عبد الله بن عباس -رضی الله عنه -لا غيره من إخوته : كالفضل، والقثم.

وإذا أطلق ابن مسعود فيهما فالمراد به عبد الله بن مسعود لا أبناء مسعود الآخرين كعتبة.

وإذا أطلق ابن عمر فالمراد به عبد الله لا غيره من أبناء عمر بن الخطاب - رضی الله عنه .-

---

[1] قال ابن الاثير فی جامع الاصول:
ابن أبی ليلی: اسم ابن أبی ليلی :عبد الرحمن، وهو تابعیّ مشهور .تقدَّم ذِكْره فی حرف العين .وقد يقال :ابن أبی ليلی لولده محمد بن عبد الرحمن بن أبی ليلی ، وهو قاضی الكوفة إمام مشهور فی الفقه ، صاحب مذهب وقول .وإذا أطلق المحدِّثون ابن أبی ليلی فإنَّما يعنون أباه، وإذا أطلق الفقهاء ابن أبی ليلی فإنَّما يعنون محمداً .وولد محمد (هذا) سنة أربع وسبعين (جامع الاصول، ج ۱۲، ص ۸۳۱، تحت حرف اللام، الفصل الثانی :فی الكنی والأبناء)

وإذا أطلق ابن الزبير فالمراد به عبد الله لا غيره من أبناء الزبير.
وإذا أطلق عبد الله فی آخر السند فی کتب الحدیث فالمراد به ابن مسعود إلا أن تدل قرینة علی خلافه. [1]
وإذا أطلق علی فی آخر السند فهو علی المرتضی.
وإذا أطلق عمر فی آخر السند فهو عمر بن الخطاب -رضی الله عنه -، هذا خلاصة ما أفاده علی القاری فی الأثمار الجنية وفی جمع الوسائل شرح شمائل الترمذی والعینی فی البناية شرح الهداية.

﴿المراد بالعبادلة﴾

فائدة...... العبادلة عند المحدثین یراد بهم :عبد الله بن الزبیر، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو بن العاص -رضی الله عنهم -، وأما عند فقهائنا، فیراد بهم الثلاثة الأول مع عبد الله بن مسعود علی ما فصلناه فی ذیل مقدمة الهداية المسمی بمذیلة الدراية وهو جمع عبدل، بفتح العین، مخفف عبد الله، علی خلاف القیاس، کما بسطه الوالد العلام أدخله الله فی دار السلام فی حاشیة نور الأنوار المسماة بقمر الأقمار. [2]

---

[1] اصطلاح المحدثین أنه إذا أطلق عبد الله فهو ابن مسعود، لا ابن عمر، ولا ابن عباس، ولا ابن الزبیر، ولا ابن عمرو بن العاص، مع أنهم کلهم أجلاء، لکنه أجل فالمطلق یصرف الأکمل، وقد قال علماؤنا :إنه أفقه الصحابة بعد الخلفاء الأربعة (مرقاة المفاتیح، ج۴ص ۱۳۵۲، کتاب الزکاة، باب أفضل الصدقة)

[2] العبادلة الأربعة وهم عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبیر وعبد الله بن عمرو بن العاص (عمدة القاری للعینی، ج ۱، ص ۷۰، مقدمة، بیان اللغات)
العبادلة فی عرف أصحابنا عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس =

﴿المراد بالكراهة﴾

فـائـدة...... الكراهة إذا أطلقت فی كلامهم فالمراد الكراهة التحريمية؛ إلا أن ينـص على كراهة التنزيه، أو يدل دليل على ذلک .كذا ذكره النسفی فی المصفی، وابن نجيم فی البحر الرائق وغيرهما. [1]

= -رضی الله عنهم -، وفی عرف غيرهم أربعة أخرجوا ابن مسعود وأدخلوا ابن عمرو بـن العاص وابن الزبير، قاله أحمد بن حنبل وغيره .وغـلطوا صاحب الصحاح إذ أدخل ابـن مسعـود وأخـرج ابن عمرو بن العاص، قيل؛ لأن ابن مسعود تقدمت وفاته وهؤلاء عاشوا حتى احتيج إلى علمهم .ولا يخفى أن سبب غلبة لفظ العبادلة فی بعض من سمی بعبـد الـله من الصحابة دون غيرهم مع أنهم نحو مائتی رجل ليس إلا لما يؤثر عنهم من العـلـم وابن مسعود أعلمهم، ولفظ عبد الله إذا أطلق عند المحدثين انصرف إليه فكان اعتبـاره مـن مسـمـی لـفظ العبادلة أولى من الباقين، ولو سلم أنه لا غلبة فی اعتباره جزء الـمسـمی فلا مشاحة فی وضع الألفاظ (فتح القدير لابن الهمام، ج ٣، ص١٧، ص١٨، كتاب الحج، باب التمتع)

[1] مطلب. الكـراهة حيـث أطـلقت فالمراد منها التحريم قال فی البحر : واعلم أن الـمكروه إذا أطلق فی كلامهم فالمراد منه التحريم إلا أن ينص على كراهة التنزيه، فقد قـال الـمـصنف فی المصفی :لـفـظ الـكـراهة عـند الإطلاق يراد بها التحريم .قـال أبو يوسف :قلت لأبی حنيفة :إذا قـلت فی شیء أكرهه فما رأيک فيه؟ قال :التحريم .اهـ (ردالمحتار، ج١ص٢٢٤، كتاب الطهارة، فصل فی البئر)

مـطـلـب فـی تـعـريف الـمكروه، وأنه قد يطلق على الحرام والمكروه تحريما وتنزيها.
(قـوله :ومـكـروهه) هـو ضـد الـمـحـبـوب؛ قـد يـطلق على الحرام كقول القدوری فی مختصره :ومـن صـلـی الـظهر فی منزله يوم الجمعة قبل صلاة الإمام ولا عذر له كره له ذلک .وعلى المكروه تحريما :وهـو ما كان إلى الحرام أقرب، ويسميه محمد حراما ظنيا .وعـلى المكروه تنزيها :وهـو مـا كان تركه أولى من فعله، ويرادف خلاف الأولى كما قدمناه.

وفی البحر :مـن مـكـروهـات الصلاة المكروه فی هذا الباب نوعان :أحـدهما ما كره تـحـريـمـا، وهـو المحمل عند إطلاقهم الكراهة كما فی زكاة فتح القدير، وذكر أنه فی رتبة الـواجـب لا يثبـت إلا بـما يثبت به الواجب يعنی بالظنی الثبوت .ثـانيهما المكروه تـنـزيهـا، ومرجعه إلى ما تركه أولى، وكثيرا ما يطلقونه كما فی شرح المنية، فحينئذ إذا ذكروا مكروها فلا بد من النظر فی دليله، فإن كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم =

﴿السنة اذا اطلق﴾

فـائـدة...... السنة إذا أطلق فالمراد به السنة المؤكدة، وكذا سنة الرسول -صـلى الله عليه وسلم -وإن كـان هـو يطلق على سنة الصحابة أيضا. أشار

=إلا لصارف للنهى عن التحريم إلى الندب، فإن لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدا للترك الغير الجازم فهى تنزيهية .اهـ (ردالمحتار، ج ١، ص ١٣١، و١٣٢، كتاب الطهارة، سنن الوضوء)

مطلب قد يطلق الجائز على ما لا يمتنع شرعا فيشمل المكروه.

وقد يقال :أطلق الجائز وأراد به ما يعم المكروه .ففى الحلية عن أصول ابن الحاجب أنه قد يطلق ويراد به ما لا يمتنع شرعا وهو يشمل المباح والمكروه والمندوب والواجب اهـ لكن الظاهر أن المراد المكروه تنزيها لأن المكروه تحريما ممتنع شرعا منعا لازما (ردالمحتار، ج١ص ١٢٠، كتاب الطهارة، سنن الوضوء)

مطلب فى الكراهة التحريمية والتنزيهية:

(قوله هذه تعم التنزيهية إلخ) قال فى البحر :والمكروه فى هذا الباب نوعان .أحدهما: ما يكره تحريما وهو المحمل عند إطلاقهم كما فى زكاة الفتح، وذكر أنه فى رتبة الواجب لا يثبت إلا بما يثبت به الواجب؛ يعنى بالنهى الظنى الثبوت أو الدلالة، فإن الواجب يثبت بالأمر الظنى الثبوت أو الدلالة.

ثانيهما :المكروه تنزيها، ومرجعه إلى ما تركه أولى، وكثيرا ما يطلقونه كما ذكره فى الحلية، فحينئذ إذا ذكروا مكروها فلا بد من النظر فى دليله، فإن كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم إلا لصارف للنهى عن التحريم إلى الندب، وإن لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدا للترك الغير الجازم فهى تنزيهية اهـ.

قلت :ويعرف أيضا بلا دليل نهى خاص، بأن تضمن ترك واجب أو ترك سنة .فالأول مكروه تحريما، والثانى تنزيها؛ ولكن تتفاوت التنزيهية فى الشدة والقرب من التحريمية بحسب تأكد السنة؛ فإن مراتب الاستحباب متفاوتة كمراتب السنة والواجب والفرض، فكذا أضدادها كما أفاده فى شرح المنية وسيأتى فى آخر المكروهات تمام ذلك (ردالمحتار، ج ١ ص ٦٣٩، كتاب الصلاة، باب مايفسد الصلاة ومايكره فيها)

قدمنا فى أول بحث سنن الصلاة اختلاف عبارتهم فى أن الإساءة دون الكراهة أو أفحش منها، ووفقنا بينها بأنها دون كراهة التحريم، وأفحش من كراهة التنزيه (ردالمحتار، ج١ص٥٦٧، كتاب الصلاة، باب الامامة)

إليه الإسفرائينى فى حواشيه، وغيره. [1]

﴿كثيرا ما يطلقون عباراتهم فى موضع﴾

فـائـدة...... كثيـرا مـا يـطلقون عباراتهم فى موضع اعتمادا على التقييد فى مـحـلـه، وقـصـدهـم بـذلک أن لا يدعى علمهم إلا من زاحمهم بالركب، وليـعـلـم أنه لا يحصل إلا بـكثـرة الـمـراجعة وتتبع عباراتهم، والأخذ عن الأشياخ .كذا فى البحر الرائق. [2]

﴿قد يطلق السنة ويراد به المستحب وبالعكس﴾

فـائـدة...... قـد يـطـلـق السنة ويراد به المستحب وبالعكس، ويعلم ذلک بالقرائن الحالية والمقالية .كما فى البحر الرائق، وغيره. [3]

---

[1] (قوله: لـكـنـه تـعـريف لمطلقها) أى لمطلق السنة الشامل لقسميها، وهما السنة المؤكدة المسماة سنة الهدى، وغير المؤكدة المسماة سنة الزوائد.
وأمـا الـمستـحـب الـمـرادف للنفل والمندوب فهو قسيم لها لا قسم منها، كما قدمناه، فافهم، وأفاد بالاستدراک أن المراد من السنة هنا هو القسم الأول، وبه صرح فى النهر تأمل (ردالمحتار، ج١، ص١٠٤، كتاب الطهارة)
وأراد الـمـصـنف بـالسـنة السنة المؤكدة كما هو مذكور فى الأصل (البحرالرائق، ج ١ ص٢٥٣، كتاب الطهارة، باب الانجاس)
وإطلاق اسم السنة على الواجب جائز؛ لأن السنة عبارة عن الطريقة المرضية أو السيرة الـحسـنة وكـل واجـب هـذا صفته كذا فى البدائع (البحرالرائق، ج ٢، ص١٧٧، كتاب الصلاة، باب العيدين)

[2] مطلب قصدهم بإطلاق العبارات أن لا يدعى علمهم إلا من زاحمهم عليه.
قال الرحمتى :وأطـلـق اعتمادا على ما تقدم ويأتى كما هو عادتهم فى الإطلاق اعتمادا عـلـى التـقييد فى محله .قـال فى البحر :وقـصـدهـم بذلک أن لا يدعى علمهم إلا من زاحـمهم عليه بالركب، وليعلم أنه لا يحصل إلا بكثرة المراجعة وتتبع عباراتهم والأخذ عن الأشياخ اهـ فافهم (رد المحتار،ج ا ص ۴۵۰، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة)

[3] (قوله وندب يوم الفطر إلخ) الـندب قول البعض وعد المصنف الغسل سابقا من السنن والصحيح أن الكل سنة لخصوص الرجال قهستانى عن الزاهدى ط وزاد=

﴿كثيرا ما يطلق الواجب ويراد به أعم منه ومن الفرض﴾

فائدة...... كثيرا ما يطلق الواجب ويراد به أعم منه ومن الفرض .كما قالوا فى بحث الصيام، وغيره، والفرض كثيرا ما يطلقونه على ما يقابل الركن، فيطلقون على ما لا يصح الشيء بدونه، وإن لم يكن ركنا كما ذكروا أن من فرائض الصلاة التحريمة، وقد يطلق على ما ليس بفرض، ولا شرط .كذا فى شرح المنية، ورد المحتار، وغيرهما. ۱

= فى البحر عن المجتبى وإنما سماه مستحبا لاشتمال السنة على المستحب قال نوح أفندى وحاصله تجويز إطلاق اسم المستحب على السنة وعكسه ولهذا أطلق فى الهداية اسم المستحب على الغسل(رد المحتار، ج۲ ص۱۶۸ ، كتاب الصلاة،باب العيدين،مطلب يطلق المستحب على السنة وبالعكس)

۱ واعلم أن الفرض نوعان :فرض عملا وعلما، وفرض عملا فقط .فالأول كالصلوات الخمس فإنها فرض من جهة العمل لا يحل تركها ويفوت الجواز بفوتها؛ بمعنى أنه لو ترك واحدة منها لا يصح فعل ما بعدها قبل قضاء المتروكة، وفرض من جهة العلم والاعتقاد؛ بمعنى أنه يفترض عليه اعتقادها حتى يكفر بإنكارها والثانى كالوتر لأنه فرض عملا كما ذكرناه وليس بفرض علما :أى لا يفترض اعتقاده، حتى إنه لا يكفر منكره لظنية دليله وشبهة الاختلاف فيه، ولذا يسمى واجبا؛ ونظيره مسح ربع الرأس، فإن الدليل القطعى أفاد أصل المسح .وأما كونه قدر الربع فإنه ظنى، لكنه قام عند المجتهد ما رجح دليله الظنى حتى صار قريبا من القطعى فسماه فرضا أى عمليا، بمعنى أنه يلزم عمله، حتى لو تركه ومسح شعرة مثلا يفوت الجواز به وليس فرضا علما، حتى لو أنكره لا يكفر بخلاف ما لو أنكر أصل المسح.

وبه علم أن الواجب نوعان أيضا لأنه كما يطلق على هذا الفرض الغير القطعى يطلق على ما هو دونه فى العمل وفوق السنة وهو ما لا يفوت الجواز بفوته كقراءة الفاتحة، وقنوت الوتر وتكبيرات العيدين، وأكثر الواجبات من كل ما يجبر بسجود السهو .وقد يطلق الواجب أيضا على الفرض القطعى كما قدمناه عن التلويح فى بحث فرائض الوضوء فراجعه (رد المحتار، ج۲ ص۳،۴،كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل، مطلب فى الفرض العلمى والعملى والواجب) =

﴿المراد بالخلفاء الراشدين﴾

فائدة...... المراد بالخلفاء الراشدين عند الإطلاق هو :أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلى -رضى الله عنهم .-كما يعلم من أبحاثهم فى التراويح [1]

﴿المراد بالصحابة﴾

فائدة...... الصحابة وإن كان فى الأصل مصدرا، لكنه غلب استعماله على من آمن بالنبى -صلى الله عليه وسلم -ورآه ولو حكما، ومات على الإيمان، هذا هو المشهور فى تعريفهم، وفيه اختلاف وتفصيل مذكور فى كتب الأصول. [2]

=(قوله من فرائضها) جمع فريضة أعم من الركن الداخل الماهية والشرط الخارج عنها، فيصدق على التحريمة والقعدة الأخيرة والخروج بصنعه على ما سيأتى، وكثيرا ما يطلقون الفرض على ما يقابل الركن كالتحريمة والقعدة، وقدمنا فى أوائل كتاب الطهارة عن شرح المنية أنه قد يطلق الفرض على ما ليس بركن ولا شرط كترتيب القيام والركوع والسجود والقعدة (رد المحتار، ج ۱ ص ۴۴۲، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة،فرائض الصلاة،مطلب قد يطلق الفرض على ما يقابل الركن وعلى ما ليس بركن ولا شرط)

[1] الخلفاء الراشدون الذين أطلق النبى -عَلَيْهِ السَّلَامُ -عليهم باسم الخلافة أبو بكر وعمر وعثمان وعلى -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ (البناية شرح الهداية، ج۲ ص ۵۵۲، كتاب الصلاة، باب النوافل)

الخلفاء الراشدون فهم :أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب (البناية شرح الهداية، ج۳ص ۴۹۶، كتاب الصلاة،باب صدقة الفطر)

[2] قال ابن حجر:

وأصحّ ما وقفت عليه من ذلک أن الصحابىّ :من لقى النبىّ صلّى اللّه عليه وسلم مؤمنا به، ومات على الإسلام، فيدخل فيمن لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغز، ومن رآه رؤية ولو لم يجالسه، ومن لم يره لعارض كالعمى.

ويخرج بقيد الإيمان من لقيه كافرا ولو أسلم بعد ذلک إذا لم يجتمع به مرة أخرى.=

﴿المراد بالصدر الاول﴾

فـائدة...... الصدر الأول : لا يـقـال إلا عـلى السلف الصالح، وهم أصحاب القرون الثلاثة الأول.

=وقولنا :به يخرج من لقيه مؤمنا بغيره، كمن لقيه من مؤمنى أهل الكتاب قبل البعثة .
وهـل يـدخـل مـن لـقيـه منهم وآمن بأنه سيبعث أو لا يدخل؟ محلّ احتمال .ومن هؤلاء بحيرا الراهب ونظراؤه.
ويدخل فى قولنا :مـؤمـنـا به كلّ مكلف من الجن والإنس، فحينئذ يتعيّن ذكر من حفظ ذكـره من الجن الذين آمنوا به بالشرط المذكور .وأمـا إنكار ابن الأثير على أبى موسى تخريجه لبعض الجن الذين عرفوا فى كتاب الصحابة فليس بمنكر لما ذكرته.
وقـد قـال ابن حزم فى كتاب الأقضية من المحلّى :مـن ادّعى الإجماع فقد كذب على الأمة، فـإن الـلّـه تـعـالى قد أعلمنا أن نفرا من الجن آمنوا وسمعوا القرآن من النبىّ صلّى اللّه عليه وسلم، فهم صحابة فضلاء ، فمن أين للمدّعى إجماع أولئک؟.
وهـذا الّـذى ذكره فى مسألة الإجماع لا نوافقه عليه، وإنما أردت نقل كلامه فى كونهم صحابة.
وهـل تـدخـل الـمـلائكة؟ محلّ نظر، قد قال بعضهم :إن ذلک يـبـنـى عـلى أنه هل كان مبـعـوثـا إليهم أم لا؟ وقد نقل الإمام فخر الدين فى أسرار التنزيل الإجماع على أنه صلّى الـلّـه عليه وسلم لم يكن مرسلا إلى الملائكة، ونوزع فى هذا النقل، بل رجح الشيخ تقى الدين السبكى أنه كان مرسلا إليهم .واحتج بأشياء يطول شرحها .وفى صحة بناء هذه المسألة على هذا الأصل نظر لا يخفى.
وخـرج بقولنا :ومـات عـلـى الإسـلام من لقيه مؤمنا به ثم ارتدّ، ومات على ردّته والعياذ بـالـلّـه وقـد وجد من ذلک عدد يسير، كعبيد اللّه بن جحش الّذى كان زوج أم حبيبة، فـإنـه أسـلـم معها، وهاجر إلى الحبشة، فتنصّر هو ومات على نصرانيته .وكـعبد اللّه بن خـطـل الّـذى قتـل وهو متعلّق بأستار الكعبة، وكربيعة بن أميّة بن خلف على ما سأشرح خبره فى ترجمته فى القسم الرابع من حرف الراء .
ويـدخـل فيـه مـن ارتـدّ وعـاد إلى الإسلام قبل أن يموت، سواء اجتمع به صلّى اللّه عليه وسلم مرة أخرى أم لا، وهذا هو الصحيح المعتمد.
والشقّ الأول لا خلاف فى دخوله .وأبدى بعضهم فى الشق الثانى احتمالا، وهو مردود لإطبـاق أهل الحديث على عدّ الأشعث بن قيس فى الصحابة، وعلى تخريج أحاديثه فى الصحاح والمسانيد، وهو ممن ارتدّ ثم عاد إلى الإسلام فى خلافة أبى بكر.
وهـذا التعريف مبنىّ على الأصح المختار عند المحققين، كالبخارى، وشيخه أحمد ابن حنبل، ومن تبعهما، ووراء ذلک أقوال أخرى شاذّة، كقول من قال :لا يعدّ صحابيا=

كذا فی شن الغارة لابن حجر المكی. ؎۱

الماخوذ من مقدمة عمدة الرعاية بتحشية شرح الوقاية
الناشر :مركز العلماء العالمی للدراسات وتقنية المعلومات

= إلّا من وصف بأحد أوصاف أربعة :من طالت مجالسته، أو حفظت روايته، أو ضبط أنه غزا معه، أو استشهد بين يديه، وكذا من اشترط فی صحة الصحبة بلوغ الحلم، أو المجالسة ولو قصرت.
وأطلق جماعة أنّ من رأى النبی صلّى اللّٰه عليه وسلم فهو صحابی .وهو محمول على من بلغ سنّ التمييز، إذ من لم يميز لا تصحّ نسبة الرؤية إليه .نعم يصدق أن النبیّ صلّى اللّٰه عليه وسلم رآه فيكون صحابيا من هذه الحيثية، ومن حيث الرواية يكون تابعيا، وهل يدخل من رآه ميتا قبل أن يدفن كما وقع ذلک لأبی ذؤيب الهذلی الشاعر؟ إن صح محل نظر .والراجح عدم الدخول (الإصابة فی تمييز الصحابة لابنِ حجر، ج ۱ ص ۱۵۸، ۱۵۹ ،مقدمة، الفصل الاول فی تعريف الصحابی)

؎۱ والفرق بين السلف والخلف أن السلف الصالح الصدر الأول من التابعين والخلف بفتح اللام من بعدهم فی الخير والسكون فی الشر كذا فی مختصر النهاية (البحر الرائق، ج۷ص ۹۲ ،كتاب الشهادات،باب من تقبل شهادته ومن لا تقبل)
الفرق بين السلف والخلف، أن السلف الصالح الصدر الأول من التابعين منهم أبو حنيفة -رضی الله تعالى عنه -والخلف :بالفتح من بعدهم فی الخير، وبالسكون فی الشر بحر(الدر المختار مع رد المحتار، ج۵ص ۴۸۳، كتاب الشهادات،باب من يجب قبول شهادته على القاضی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی وتحقیقی سلسلہ

پاکستان کی موجودہ

رؤیتِ ہلال کمیٹی کی شرعی حیثیت

رؤیتِ ہلال پر چند سوالات اور اُن کے تحقیقی جوابات

کیا پاکستان کی موجودہ رؤیتِ ہلال کمیٹی کا نظام وطریقۂ کار شرعی تقاضوں کے مطابق ہے؟ کیا مرکزی رؤیتِ ہلال کمیٹی کا فیصلہ ملک کے سب باشندوں کے لیے واجبُ العمل ہے؟ مرکزی رؤیتِ ہلال کمیٹی پر وارِد کیے جانے والے اعتراضات وشبہات کا تحقیقی جائزہ، چاند کی ولادت وافادیت سے متعلق فنی وفلکی قواعد کی شرعی حیثیت، اختلافِ مطالع کی بحث، سعودی عرب کی رؤیتِ ہلال کے نظام کا جائزہ اور ان جیسی دیگر مفید واہم مفصَّل ومدلَّل ابحاث

مؤلف

مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

رَفْعُ التَّشْکِیْکِ عَنْ حِیْلَةِ التَّمْلِیْکِ

یعنی

حیلۂ تملیک سے متعلق تحقیق

دینی مدارس وجامعات میں آمدہ رقوم کی شرعی حیثیت، زکوٰۃ وصدقاتِ واجبہ کی تملیک کی صحیح صورتیں اوراس سلسلہ میں پیش آمدہ مشکلات کا حل اور شبہات کا جائزہ، اوراس مضمون پر دیگراہلِ علم حضرات کی آراء اور تبصرے

مضمون

مفتی محمد طیب صاحب (مہتمم: جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد)

معاونت

مفتی محمد عالمگیر صاحب (دارالافتاء: جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد)

ترتیب وتدوین

مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

فہرست

مضامین	صفحہ نمبر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

از محمد رضوان

مُعتمد دینی مدارس وجامعات اسلام کے قلعے ہیں، اور اس پُرفتن وپُرآشوب دور میں مُعتمد دینی مدارس وجامعات اور مراکز کی اہمیت وضرورت مختلف جہات سے بہت بڑھ گئی ہے، دوسری طرف دینی مدارس میں آنے والی امداد کا بڑا حصہ زکاۃ وصدقاتِ واجبہ پر مشتمل ہوتا ہے، اور زکاۃ وصدقاتِ واجبہ کی ادائیگی کے لئے جمہور فقہائے کرام کے نزدیک تملیک شرط ہے۔ اور دینی مدارس وجامعات میں مختلف ضروریات واخراجات ایسے ہیں، جن میں تملیک کے تحقق کے بغیر براہِ راست زکاۃ وصدقاتِ واجبہ کو خرچ کرنا جائز نہیں۔

دینی مدارس وجامعات کی ضرورت واہمیت کے پیشِ نظر زکاۃ وصدقاتِ واجبہ کے ذریعہ سے دینی مدارس کی مختلف ضروریات پوری کرنے کے لئے تملیک کی شرط کو بروئے کار لانے کی ضرورت پیش آئی، جس کے لئے فقہائے کرام کی طرف سے تجویز کردہ حِیَل سے استفادہ کیا گیا، لیکن حِیَل کے بعض طریقوں میں کچھ خلجانات، اشکالات اور شبہات پائے جاتے تھے، جن کے حل وازالہ کی ضرورت تھی، اور حِیَل کے بعض طریق بعض سے احوط یا ارجح تھے، ان کی تعیین وتوضیح کی ضرورت تھی۔

اور اس سلسلہ میں دینی مدارس وجامعات سے وابستہ اہلِ علم اور ذمہ دار حضرات کو رہنمائی درکار تھی۔

اس موضوع پر گرامی قدر مولانا مفتی محمد طیب صاحب زید مجدہٗ (حالیہ صدر، جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد) کا ایک تحریر شدہ جامع مضمون نظر نواز ہوا، جس پر بعض اکابر کی تقریظ اور مشورے بھی موجود تھے اور موجودہ دور میں اس مضمون کی جامعیت وافادیت کو محسوس کرتے ہوئے اس کی نظرِ ثانی اور بعض ضروری اصلاحات وترمیمات نیز ضروری مواقع پر حواشی درج کرنے کے

بعد التبلیغ کے علمی وتحقیقی سلسلہ نمبر ۳،۴ میں اس کی اشاعت کی گئی، اور کچھ امور کو اس رسالہ میں بعد میں شامل کیا گیا، جس میں مفتی محمد عالمگیر صاحب زید مجدہٗ (دارالافتاء ، جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد) نے غیر معمولی معاونت فرمائی، اب اس مضمون کو مفید اضافات ونظر ثانی کے ساتھ چوتھی مرتبہ علمی وتحقیقی مسائل کی جلد کا حصہ بنا کر شائع کیا جا رہا ہے۔

اس موقع پر یہ بات انتہائی افسوس کے ساتھ کہنی پڑتی ہے کہ آج کے دور میں ہر کس وناکس مدرسہ ومکتب قائم کر کے بیٹھ جاتا ہے، مگر اسے زکاۃ وغیرہ کو صحیح طریقہ پر تملیک کی شرط بجا لاتے ہوئے عمل کرنے کا طریقہ معلوم نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس کی فکر لاحق ہوتی۔

اس لئے دینی مدارس ومکاتیب سے وابستہ ذمہ داران حضرات پر لوگوں کی زکاۃ وغیرہ کی ادائیگی کی بہت بڑی ذمہ داری عائد ہے، جس سے صحیح طرح سبکدوش ہونے کے لئے تملیکِ زکاۃ کے طریقوں سے واقفیت ضروری ہے۔

دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو نافع بنائے اور جامع، معاون اور مرتب کے لئے ذریعۂ نجات بنائے۔ آمین۔

فقط

وَاللّٰہُ سُبْحَانَـہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان

03/صفر المظفر/1437ھ 16/نومبر/2015ء بروز پیر

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

رائے گرامی

از صاحبِ مضمون: مولانا مفتی محمد طیب صاحب زید مجدہٗ
(مہتمم: جامعہ اسلامیہ امدادیہ، گلشنِ امداد، ستیانہ روڈ، فیصل آباد)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ و نصلی علی رسولہ الکریم وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین، امابعد!

جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد میں ایک عرصہ سے مجلس تحقیق مسائل کا اجلاس ہر ماہ منعقد ہورہا ہے، جس میں جامعہ کے دارالافتاء کے ارکان اور کچھ اساتذۂ کرام شریک ہوتے ہیں نیز جامعہ کے مستفیدین میں سے افتاء سے منسلک علماء جو فیصل آباد اوراس کے قریب کے شہروں میں کام کررہے ہیں وہ بھی اس میں شریک ہوتے ہیں، الحمد للہ اس مجلس میں بہت سے مسائل پر غور کیا گیا اور ساتھیوں نے تحقیقی مقالات لکھے۔

تقریباً دس سال قبل مجلس نے حیلۂ تملیک پر مقالہ لکھنے کا کام بندہ کے ذمہ لگایا جو اپنی بساط کے مطابق اس وقت بندہ نے تحریر کیا اور مجلس نے اس پر غور کیا، مزید اکابر علماء کی آراء کے لئے ملک کے دارالافتاؤں میں بھی اسے بھیجا گیا، مسئلے کی اہمیت اور ضرورت کے پیش نظر بندہ کی یہ خواہش رہی کہ یہ تحریر اکابر علماء کی نظر سے گزرے اوراس میں قابلِ اصلاح کوئی بات ہوتو سامنے آئے ، میری یہ تمنا اس طرح پوری ہورہی ہے کہ حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب نے اس کی طرف توجہ فرمائی ، خود بنظرِ غائر اس کا مطالعہ فرمایا، مفید مشورے دیئے اوراب اپنے مؤقر جریدہ التبلیغ (کے علمی وتحقیقی سلسلہ) میں اسے شائع فرمارہے ہیں۔

اللہ تعالیٰ ہم لوگوں کو بھی مولانا جیسے قابلِ رشک کام کرنے کی توفیق عطا فرمائیں۔

محمد طیب

خادم: جامعہ اسلامیہ امدادیہ۔ گلشن امداد، ستیانہ روڈ، فیصل آباد، ۶ رمضان المبارک ۱۴۲۶ھ

رَفْعُ التَّشْکِیْکِ عَنْ حِیْلَةِ التَّمْلِیْکِ

یعنی

حیلۂ تملیک سے متعلق تحقیق

از: مفتی محمد طیب صاحب زید مجدہٗ

(مہتمم و مدیر جامعہ امدادیہ، ستیانہ روڈ فیصل آباد)

آج کل مدارسِ اسلامیہ عربیہ عوامی چندوں سے چلتے ہیں اوران چندوں کا بیشتر حصہ زکوٰۃ اورصدقاتِ واجبہ پر مشتمل ہوتا ہے، جن کے مصارف محدود ہوتے ہیں ۔نظامِ مدارس چلانے کے لئے حیلۂ تملیک سے کام لینا پڑتا ہے۔

مہتممینِ مدارس جہاں اشاعت وحفاظتِ علوم کا اہم ترین فریضہ انجام دے رہے ہیں، وہاں مالداروں کے ادائیگیٔ زکاۃ ، تلاشِ مصارف اوران مصارف میں صحیح طور پر زکاۃ ادا کرنے کا بوجھ بھی اپنے کندھوں پر لئے ہوئے ہیں۔

زکاۃ کی صحیح ادائیگی کے لئے اور مدارس کے تمام مصارف پورے کرنے کے لئے مندرجہ ذیل مسائل کی تحقیق کی ضرورت ہے۔

(1)......حیلۂ تملیک کی ضرورت۔

(2)......تملیک کی صورتیں اور ہر صورت کے منافع ومفاسد۔

(3)......مختلف صورتوں میں سے احوط صورت۔

جس پر آنے والے صفحات پر روشنی ڈالی جارہی ہے۔

حیلۂ تملیک کی ضرورت

حیلۂ تملیک کی ضرورت دو وجہ سے پیش آتی ہے۔

ضرورت نمبر 1 (خرچ ہونے سے قبل مُعطی کی مِلک قائم رہنے کے نقصانات)

زکاۃ اور صدقاتِ واجبہ کی آمدہ رقوم رفتہ رفتہ خرچ ہوتی ہیں، ان رقوم کے خرچ ہونے سے پہلے اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ صدقاتِ واجبہ کی رقوم معطی کی ملک سے نکل جائیں۔ اگر مدرسہ میں جمع ہونے کے باوجود یہ رقوم معطی کی مِلک رہیں تو اس میں درجِ ذیل نقصانات ہیں۔

(الف)...... مدرسہ میں دی ہوئی مذکورہ رقوم خرچ ہونے سے پہلے مالک (و معطی) مرجائے تو اس میں ترکہ کے حقوق بالترتیب جاری ہوں گے، چنانچہ کفن دفن کے اخراجات، قرض اور ثُلث مال تک جائز وصیت کی ادائیگی کے بعد اِس میں وراثت جاری ہوگی اور بالغ ورثاء کی رضامندی کے بغیر مال مصارفِ مدرسہ میں خرچ کرنا جائز نہیں ہوگا، اگر ورثاء نابالغ ومجنون ہوں تو اِبراء وتبرع کے اہل نہیں یا بالغ وعاقل ورثاء مصارفِ مدرسہ میں خرچ کرنے پر رضامند نہ ہوں، تو ان سب صورتوں میں رقم واپس کرنی ہوگی، اس میں یہ مشکل ہے کہ اولاً مہتمم صاحب کو بسا اوقات نفسِ معطی ہی کا علم نہیں ہوتا اور اگر مُعطی کا علم ہو بھی جائے تو مُعطی کے مرنے کا علم نہیں ہوگا اور اگر معطی کی موت کا علم ہو گیا، تو متعلقہ ترکہ کے حقوق کی تفصیل اور ورثاء کی تلاش اور تحقیق میں دقتیں ہوں گی، نیز مدرسہ کے مخلوط مال اور فنڈ سے اس کی بقایا رقم کا حساب لگانا مشکل ہوگا۔

(ب)...... مذکورہ مال خرچ کرنے سے پہلے معطی کو اپنی رقم واپس طلب کرنے کا حق ہوگا۔ ظاہر ہے کہ رسید کاٹنے کے بعد مال واپس کرنے میں مشکلات ہیں (تفصیل شِق ''الف''

میں گزری)

(ج)...... جب تک مال معطی کی ملک رہے گا، اس کو خرچ کرنے کے سلسلہ میں مداخلت کا حق ہوگا اور بار بار اہلِ مدرسہ کو رائے دے سکے گا کہ فلاں جگہ خرچ کرو اور فلاں جگہ خرچ نہ کرو اور بیرونی شخص کی مدرسہ کے جزوی امور میں مداخلت کئی مفاسد وفتن اور مدارس کے انتظام وانصرام میں خلل کا باعث ہے۔

(د)...... اگر مُعطی بعد میں معسر ہونے کے باعث مستحقِ زکاۃ ہوگیا تو بھی اسے زکاۃ وصدقاتِ واجبہ کا حصول جائز نہ ہوگا تا آنکہ اس کی رقم خرچ ہوکر نصاب سے کم نہ رہ جائے۔

(ہ)...... مختلف اشخاص کے اموالِ زکاۃ کو مالک کی صریح یا دلالۃً اذن کے بغیر خلط کرنا جائز نہیں۔ [1]

حضرت مولانا مفتی عبدالکریم صاحب رحمۃ اللہ علیہ امداد الاحکام میں فرماتے ہیں:

''رقوم کا خلط کرنا جائز نہیں ہے بلکہ خود زکاۃ کی رقمیں جو کئی شخصوں نے دی ہوں ان کو بھی یکجا مخلوط کر دینا جائز نہیں ہے اور خلط کی صورت میں وکیل ضامن ہوجاتا ہے اور وکالت ختم ہوچکی، لہٰذا جب تک صریحاً یا دلالۃً ادا کا امر دوبارہ نہ پایا جائے اس وقت تک اس کا ادا کرنا کافی نہیں ہے، البتہ اگر خلط عام طور پر مروّج ہو اور دافع کو بھی اس کا علم ہو تو پھر خلط اور بعد خلط ادا کی گنجائش نکل سکتی ہے بشرطیکہ رقومِ زکاۃ ہی کو باہم مخلوط کیا جائے، غیر زکاۃ کی رقوم زکاۃ کی رقوم سے مخلوط نہ ہوں، کہ اس کی گنجائش نہیں'' (امداد الاحکام ج ۲ ص ۹۳، کتاب الزکاۃ، باب مصارف الزکاۃ، مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم کراچی)

عام طور پر مدارس میں ہر شخص کے اموالِ زکاۃ ودیگر صدقاتِ واجبہ کو الگ الگ نہیں رکھا جاتا،

---

[1] مذکورہ تمام نقصانات مدرسہ میں جمع ہونے والے عطیات، ھبات اور نفلی صدقات میں بھی لازم آتے ہیں، لیکن کیونکہ یہاں زیرِ بحث بنیادی مسئلہ تملیک سے متعلق ہے، اس لئے صرف زکاۃ وصدقاتِ واجبہ سے بحث کی جارہی ہے (محمد رضوان)

اور معطیین بھی جانتے ہیں کہ ہمارے اموالِ زکاۃ خرچ ہونے سے پہلے مخلوط ہوں گے، خصوصاً جبکہ مدارس کی رقوم بینک میں جمع کرانے کا رواج ہے، اس لئے مدارس میں آنے والے اموالِ زکاۃ کو مخلوط کرنا تو جائز ہوگا، البتہ مذکورہ تصریح کے مطابق اموالِ زکاۃ کو غیر زکاۃ سے مخلوط کرنا جائز نہیں ہوگا۔

اس لئے اس مشکل سے بچنے کی صورت یہی ہے کہ زکاۃ کی رقوم کی بینک میں جمع ہونے سے پہلے تملیک ہوجائے، نیز بعض لوگ مختلف شخصیات پر اعتماد کرتے ہوئے ان کو اپنی زکاۃ کی رقوم دے دیتے ہیں کہ ان کو مناسب مصارف میں خرچ کردیں یا مہتمم صاحب پر اعتماد کرتے ہوئے بعض لوگ اپنی اپنی رقوم اس لئے دے دیتے ہیں کہ قواعدِ مدرسہ سے ہٹ کر اپنی صوابدید سے خرچ کردیں۔

یہاں چونکہ رقوم مخلوط کرنے کی دلالۃً بھی اذن نہیں ہوتی اس لئے ہر شخص کی رقم الگ رکھیں یا فوراً تملیک کرائیں، بلا تملیک ان رقوم کو مخلوط کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ضرورت نمبر 2 (غیر مصارفِ زکاۃ میں اخراجات کی ضرورت)

حیلۂ تملیک کی ضرورت اس لئے بھی پیش آتی ہے کہ غیر مصارفِ زکاۃ میں خرچ کرنے کے لئے رقم نہیں ہوتی، جبکہ ایک دینی مدرسہ کو جاری رکھنے کے لئے دیگر اہم ضروریات میں خرچ کرنے کے لئے رقوم درکار ہوتی ہیں، زکاۃ کی رقم حیلۂ تملیک کے ذریعہ خرچ کرکے ضروریات پوری کی جاتی ہیں، اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے ایسا بے غبار حیلۂ تملیک اختیار کرنا چاہئے کہ زکاۃ کی ادائیگی میں کوئی خلجان نہ رہے۔

سطورِ ذیل میں دونوں قسم کی ضرورتِ تملیک کے بارے میں الگ الگ بحث کی جاتی ہے۔

تملیک کی پہلی ضرورت کا حل

مہتمم معطیینِ زکاۃ کا وکیل ہے یا بحکمِ عامل؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے اب تک کے تعاملِ امت سے یہ بات سمجھ آتی ہے کہ حکومت کے مقرر کردہ عاملینِ زکاۃ کے زکاۃ وصول کرتے ہی مالِ زکاۃ معطی کی ملک سے نکل جاتا ہے (گو حکام کی یہ ذمہ داری پھر بھی رہتی ہے کہ زکاۃ کو ان کے مصارف میں ہی خرچ کریں) کیونکہ مختلف مالکان کے مالِ زکاۃ کو الگ الگ رکھنے اور قبل الصرف مالک کی موت کی صورت میں مال ورثاء کو لوٹانے کا رواج نہیں تھا۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ مہتمم مدرسہ معطیینِ زکاۃ کا وکیل بالصرف اور امینِ محض ہے یا حکومتِ اسلامیہ کے مقرر کردہ عاملینِ زکاۃ کے حکم میں ہے؟

اگر پہلی صورت ہے تو مدرسہ میں رقم جمع کرنے سے معطیین کی ملک سے نہیں نکلے گی اور وہ تمام مشکلات پیش آئیں گی جو اوپر مذکور ہوئیں، اور اگر عاملین کے حکم میں ہے تو مہتمم یا اس کے کسی کارندے کے وصول کرنے سے مالِ زکاۃ معطی کی ملک سے نکل جائے گا اور مذکورہ بالا مشکلات میں سے بیشتر مشکلات پیش نہیں آئیں گی، البتہ مصارفِ زکاۃ میں خرچ کرنے کی اہم ترین ذمہ داری باقی رہے گی!

حضرت حکیم الامت مجدد تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا مفتی سید عبدالکریم گمتھلوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت شیخ الاسلام مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہی تھی کہ مہتمم عاملین کے حکم میں نہیں، بلکہ امینِ محض ہے۔

امداد الاحکام میں حضرت مولانا مفتی عبدالکریم صاحب کا فتویٰ ہے، جس میں مدارس کے مالی امور پر سوالات کے جوابات ہیں اور اس فتوے پر مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی بھی

تصدیق ہے۔

اس فتویٰ کے چند اقتباسات نقل کئے جاتے ہیں:

"مدرسہ میں غیرِ زکاۃ کی رقم داخل کرنے سے تو مدرسہ کی مِلک ہو جاتی ہے، پس اس کو قواعدِ مدرسہ کے مطابق ہی صرف کیا جائے گا......اور زکاۃ کی رقم مدرسہ میں داخل کرنے سے گو مِلکِ مدرسہ نہیں ہوتی ......" (امداد الاحکام ج ۲ ص ۹۰، کتاب الزکاۃ، باب مصارف الزکاۃ، مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم کراچی)

"چونکہ زکاۃ کی رقم صرف ہونے سے پہلے پہلے معطی کی ملک ہے، لہٰذا اس کو یہ حق حاصل ہے کہ کسی خاص شخص کے دینے سے منع کردے" (امداد الاحکام ج ۲ ص ۹۱، کتاب الزکاۃ، باب مصارف الزکاۃ، مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم کراچی)

ابو حنیفۂ وقت امامِ ربانی حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور فقیہ النفس حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ یہ ہے کہ مہتمم حکومت اسلامیہ کے مقرر کردہ عاملین کے حکم میں ہے۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ "اماطۃ التشکیک فی اناطۃ الزکوٰۃ بالتملیک" میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ والا موقف اختیار کیا تھا، بعد میں حضرت مفتی صاحب نے رجوع فرما کر حضرت گنگوہی و حضرت سہارنپوری رحمہما اللہ والا موقف اختیار فرما لیا تھا۔

حضرت مفتی صاحب کی درجِ ذیل تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ سے مکاتبت کے بعد حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ کی رائے سے مطمئن ہو گئے تھے۔

چنانچہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"تملیک زکاۃ کے مسئلہ سے متعلق میرا رسالہ جو سن ۱۳۶۱ھ میں لکھا گیا تھا

"......اس میں **مهتممینِ** مدرسہ کا حکم عاملینِ صدقہ کے حکم سے مختلف اسی شبہ کی بنیاد پر لکھا گیا تھا، جو خود سیدی حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ نے پیش فرمایا، لیکن جب اس شبہ کو خود حضرت نے رأس الفقہاء حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کے سامنے پیش فرمایا اور حضرت موصوف نے اس کا جواب تحریر فرمایا تو حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کا وہ شبہ رفع ہو گیا اور وہ اسی حکم پر مطمئن ہو گئے جو حضرت ممدوح نے لکھا تھا" (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، امدادالمفتین ص ۱۰۸۵، کتاب المتفرقات، رسالہ "اماطۃ التشکیک فی اناطۃ الزکاۃ بالتملیک" مطبوعہ: دارالاشاعت، کراچی) [1]

---

[1] اس پر اشکال ہے کہ جب حضرت تھانوی حضرت سہارنپوری کی رائے سے متفق ہو گئے تھے تو پھر امدادالاحکام میں دوسری رائے کیسے آ گئی جیسا کہ مذکورہ حوالوں سے واضح ہے، جبکہ حضرت تھانوی اور حضرت سہارنپوری کی مکاتبت سن ۱۳۲۵ھ کی ہے اور امدادالاحکام کا وہ فتویٰ جس میں ہے کہ مالِ زکاۃ مدرسہ کی مِلک نہیں ہوتا سن ۱۳۴۸ھ کا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ۱۰رمضان ۱۳۴۵ھ تک امدادالاحکام کے تمام فتاویٰ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بالالتزام ملاحظہ فرمائے ہیں، اس کے بعد کے فتاویٰ بالالتزام حضرت نے ملاحظہ نہیں فرمائے، بعض فتاویٰ جو حضرت کی نظر سے گزرے ہیں، ان پر حضرت نے دستخط فرمائے ہیں (امدادالاحکام ج ۲ ص ۲۳۸، کتاب الزکاۃ، باب مصارف الزکاۃ، مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم کراچی)

اور یہ فتویٰ رمضان ۱۳۴۸ھ کا ہے اور اس پر حضرت کے دستخط نہیں ہیں، اس سے واضح ہوا کہ یہ فتویٰ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے ملاحظہ نہیں فرمایا۔ رمضان ۱۳۴۸ھ کے بعد کے فتاویٰ کے بارے میں حضرت مفتی عبدالکریم صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ "البتہ کوئی جواب حضرت مدظلہ' کی تحقیق کے خلاف نہیں لکھا جاتا" حضرت مفتی عبدالکریم صاحب کی رائے میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی رائے امدادالاحکام کے جواب کے مطابق تھی اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ کی رائے سے متفق ہو گئے تھے تو گویا حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی اس مسئلہ میں آخری رائے سمجھنے میں دونوں حضرات کی آراء مختلف ہو گئیں (محمد طیب)

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کے آخری موقف کے بارے میں تنقیح ضمیمہ میں ہے، وہاں ملاحظہ کر لی جائے۔ محمد رضوان، ۱۴/ ربیع الآخر ۱۴۲۹ھ۔

اسلامک فقہ اکیڈمی ہند نے اس سلسلہ میں جو قرارداد منظور کی ہے وہ درج ذیل ہے:

زکاۃ کی وصولی میں مہتمم یا اس کا نائب (سفیر و محصل) طلبہ کا وکیل ہے، مہتمم یا اس کے نائب (سفیر و محصل) کو دیدینے سے زکاۃ ادا ہو جائے گی، مہتمِ مدرسہ کا فرض ہے کہ زکاۃ کی رقم حسبِ احکامِ شرع طلبہ پر صرف کرے، زکاۃ کی جو رقم مدارس یا بیتُ المال میں اکٹھی ہوتی ہیں ان کا کوئی مالک متعین نہیں، اسی طرح

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حضرت گنگوہی حضرت سہارنپوری، اور حضرت مفتی اعظم پاکستان رحمہم اللہ کی ان تصریحات کے بعد راجح یہ ہے کہ مہتمم عاملینِ صدقہ کے حکم میں ہے، مہتمم یا اس کے کارندے کے وصول کرنے سے مال مالک کی ملکیت سے نکل جائے گا، مالک کی ملکیت سے نکالنے کے لئے تملیک کی ضرورت نہیں رہے گی۔

جن حضرات کے نزدیک مہتمم عاملین کے حکم میں نہیں ہے، ان کے نزدیک مہتمم صرف معطیین کا وکیل بالاداء فی المصارف المخصوصہ ہے اور جو حضرات مہتمم کو عاملین کے حکم میں مانتے ہیں

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

جو رقم از قسمِ عطایا و صدقاتِ نافلہ اداروں کو مطلق وجوہِ خیر میں صرف کرنے کے لئے یا متعین مدّات پر صرف کرنے کے لئے دی جاتی ہیں وہ دینے والوں کی مِلک سے نکل کر اللہ کی ملک میں داخل ہو جاتی ہیں، اس لئے بیت المال مدارس یا دیگر رفاہی اداروں میں جمع شدہ رقوم پر زکاۃ واجب نہیں ہوگی (اہم فقہی فیصلے ص۵۴،۵۵)

تفصیلی قرارداد آگے ضمیمہ میں آتی ہے۔

اور حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ نے مہتمِم مدرسہ کو عامل پر اور خزانۂ مدرسہ کو بیت المال پر قیاس کئے بغیر صدقاتِ واجبہ وعطیات کو مہتمم کی تحویل میں آنے کے بعد مُعطی کی مِلک سے خارج ہونے کا حکم لگایا ہے، لیکن اسی کے ساتھ مستحقین کو مالک بنانے سے قبل زکاۃ ادا نہ ہونے کا حکم لگایا ہے اور مہتمم کے طلبہ کا وکیل ہونے کی بھی سخت تردید فرمائی ہے نیز مدارس کے خزانے کو بیت المال پر قیاس کرنے کی نفی فرمائی ہے اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ بیت المال خلافِ قیاس ہونے کی وجہ سے اپنے مورد پر منحصر رہے گا (یہ تحریر ۱۴/ ذی الحجہ ۹۵ ہجری کی ہے) اس کے بعد نظرِ ثانی کے وقت ۲۰/ ذیقعدہ ۱۴۰۴ ہجری کو ''خزانۂ مدرسہ کو بحکمِ بیت المال اور اس میں مالِ زکاۃ داخل ہونے سے زکاۃ ادا ہو جانے کا حکم اور مع ہٰذا تملیکِ طلبہ کے سوا کسی دوسرے مصرف میں لگانے کا عدمِ جواز تحریر فرمایا ہے (ملاحظہ ہو: احسن الفتاویٰ جلد ۱ ص ۴۳۲ تا ۴۳۴، رسالہ ''الکلام البدیع فی احکام التوزیع''، مطبوعہ: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی)

جس سے معلوم ہوا کہ حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ نے بھی بالآخر خزانۂ مدرسہ کو بیت المال کا حکم دیا ہے اور ان کے نزدیک بھی معطیین کی ملکیت سے رقوم نکل جاتی ہیں اور مسائلِ بہشتی زیور میں مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب نے بھی مہتمم کو حاکم کے مِثل اور مدرسہ کے خزانہ کو بیت المال کے مِثل قرار دیا ہے (ملاحظہ ہو: مسائلِ بہشتی زیور حصہ اول صفحہ ۳۴۳) مگر خیر الفتاویٰ جلد ۳ صفحہ ۴۳۸ و ۴۵۸ پر درج فتاویٰ میں مہتمِم مدرسہ وسفراء کو اصحابِ اموال و چندہ دہندگان کے وکیل قرار دیا گیا ہے۔ محمد رضوان۔

اس کے بعد مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ کے احسن الفتاویٰ کی جلد نمبر ۱۰ کے ضمیمہ میں جو کچھ اس سلسلہ میں سامنے آیا، اس کی وضاحت اس رسالہ کی ضمیمۂ ثانیہ میں آتی ہے۔

ان کے نزدیک مہتمم کا وصول کرنا فقراء کا وصول کرنا ہی ہے۔
اس لئے مہتمم یا اس کے کارندے کے وصول کرنے سے ہی مالِ زکاۃ معطیین کی ملک سے نکل جائے گا۔ [1]

---

[1] یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب مہتمم کا وصول کرنا فقراء کا وصول کرنا ہے تو پھر تملیک کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے، اس کا جواب مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہٗ نے امداد الفتاویٰ جواب سوال نمبر ۱۳، جلد ۲ صفحہ ۱۷ کے قلمی حاشیہ میں یہ تحریر فرمایا ہے:

''بعد کی تحقیق سے یہ بات ثابت ہوئی کہ متولیِ مدرسہ و ناظم معطیین کے وکیل نہیں ہوتے بلکہ معطیٰ لھم کے وکیل ہوتے ہیں، تو ناظم و متولی کا قبضہ طلبہ کا ہی قبضہ شمار ہوگا اور ان کے قبضہ کرنے سے زکاۃ معطیین کی ادا ہو جائے گی لیکن یہ صرف وکیل بالقبض ہیں نہ کہ وکیل بالصرف اور یہ توکیل عملی ہے یا اقتضائی، لہٰذا متولی وغیرہ کے لئے ضروری یہ ہوا کہ اس مال کو معطیٰ لھم تک پہنچائیں یا ان کی مرضی سے صرف کریں یا ان کے مصارف میں استعمال کریں''۔

مفتی عبدالسلام صاحب چاٹگامی، مفتی ولی حسن ٹونکی اور مفتی احمد الرحمٰن صاحب رحمھما اللہ نے اس شبہ کا درج ذیل جواب دیا ہے:

جب قیاس کے ذریعہ محل منصوص کا کوئی حکم محلِ غیر منصوص پر منتقل کیا جاتا ہے تو محلِ منصوص اور اصل کا حکم محل غیر منصوص میں بعینہٖ بلا کم و کاست منتقل کیا جاتا ہے اور یہ قیاس کے شرائط میں سے ہے، اس قاعدے کی رُو سے ہمارے زیرِ بحث مسئلہ میں محلِ منصوص اور مقیس علیہ تو اسلامی حکومت کے بیتُ المال میں جمع ہونے والے وہ اموالِ زکاۃ و صدقات ہیں جو کہ حکومت کے نمائندوں (عاملینِ زکاۃ و صدقات) کے ذریعہ جمع ہوتے ہیں اور محلِ غیرِ منصوص اور فرع مدارس کے زکاۃ فنڈ ہیں جن میں دینی مدارس کے مہتممین و منتظمین کے ذریعہ اموالِ زکاۃ و صدقات جمع ہوتے ہیں اور مقیس علیہ اور اصل میں یہ مسئلہ ثابت ہے کہ اسلامی حکومت کے بیت المال میں اموالِ زکاۃ و صدقات جمع ہو جانے کے بعد بھی وہ اموالِ زکاۃ ہی رہتے ہیں، اسلامی حکومت اور اس کے نمائندے اموالِ زکاۃ کے امین (بمعنیٰ ذمہ دار، ناقل) ہوتے ہیں۔

ان کے ذمہ ضروری ہے کہ امانت داری سے اموالِ زکاۃ و صدقات کو مصارفِ زکاۃ ہی میں صرف کریں (جواہر الفتاویٰ ج ۱ ص ۸۱)

جس طرح کہ بیت المال کے اموالِ زکاۃ کو غیر مصرفِ زکاۃ میں خرچ کرنا جائز نہیں اسی طرح دینی مدارس کے زکاۃ فنڈ کو بھی غیر مصارفِ زکاۃ میں خرچ کرنے کی اجازت نہ ہوگی البتہ حیلۂ تملیک کے بعد مدرسہ کی دوسری ضروریات پر خرچ کرنے کی اجازت ہو جائے گی (ایضاً ص ۸۳) محمد رضوان۔

ایک وضاحت

مہتمم بحیثیتِ مہتمم متعین طلباء کی طرف سے صریح توکیل کے بغیر مجہولُ الذوات والکمیت طلباء کا وکیل ہے، اس لئے مدرسہ کے متعین طلبا مہتمم کے مالِ زکاۃ قبول کرنے سے مالک نہیں ہوں گے اور طلبا کو مالکانہ تصرف کا حق نہیں ہوگا (جن حضرات نے مجہول الذوات طلباء کو مالک بنایا ہے ان کا مقصد بھی یہی ہے) یہ مال نوعِ فقراء کا حق ہوگا اور مہتمم کو ان فقراء پر قواعدِ مدرسہ کے مطابق خرچ کرنے کا صوابدیدی اختیار ہوگا۔

زکاۃ کی ادائیگی کے لئے متعین فقیر کو مالک بنانا ضروری ہے، مہتمم کے وصول کرنے سے مال مالک کی ملکیت سے تو نکل گیا، لیکن تملیک کا فریضہ ابھی باقی ہے فقراء ابھی مالک نہیں بنے بلکہ فقراء کی ایک نوع اس مال کی مستحق ہوئی ہے، مہتمم کے پاس مال آنے سے پہلے تملیک کا فریضہ مالک پر تھا، مہتمم کے پاس مالِ زکاۃ آنے کے بعد تملیک کی ذمہ داری مہتمم کی طرف لوٹ آئی، اس لئے مہتمم ان اموال کو غیر مصارف میں خرچ نہیں کرسکتا۔

مہتمم کے عاملینِ صدقہ کے حکم میں ہونے کے نتائج

جب مہتمم کو عاملینِ صدقہ کے حکم میں مانا تو پیچھے ذکر کردہ بیشتر مفاسد و مشکلات سے نجات مل جائے گی، چنانچہ مہتمم صاحب کے زکاۃ وصول کرنے سے مالِ زکاۃ مالک کی مِلک سے نکل جائے گا۔ مالک کے مرنے کی صورت میں ترکہ کے حقوق کی تفصیل اور وراثت جاری نہیں ہوگی۔

اور دیگر وظائفِ مالیہ بھی لازم نہ ہوں گے، معطی کا مستحقِ زکاۃ ہونا بھی متأثر نہیں ہوگا اور مہتمم صاحب کو مالِ زکاۃ دینے کے بعد معطی کو بحیثیتِ مالک ہونے کے مال سے متعلق احکامات دینے کا حق نہیں ہوگا، نیز مختلف مالکوں کے اموالِ زکاۃ چونکہ مدرسہ کی ملک ہوگئے ہیں، اس لئے مختلف اموالِ زکاۃ کو خلط کرنا جائز ہوگا، البتہ اموالِ زکاۃ کو دوسرے اموال کے ساتھ خلط

کرنے کے جواز کے لئے صرف مالک کی ملکیت سے نکلنا کافی نہیں ہے، کیونکہ مالک کی ملک سے نکلنے کے باوجود مخصوص مصارف میں خرچ کرنا ضروری ہے۔

مفتیِ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا مفصّل فتویٰ

”حضرت مفتی اعظم پاکستان کا فتویٰ یہ تھا کہ مہتمم عاملینِ صدقات کے حکم میں نہیں ہے، بعد میں ایک سوال کے جواب میں حضرت نے رجوع فرمالیا تھا، وہ سوال وجواب یہاں نقل کیا جا تا ہے، اس کے ضمن میں حضرت گنگوہی اور حضرت سہارنپوری رحمہا اللہ کے فتاویٰ بھی آ گئے ہیں“

السوال:.......آنمحترم نے اپنے رسالہ ”اماطة التشكيك فى اناطة الزكوٰة بالتمليك “میں مہتممینِ مدارس کو عاملین صدقہ کے حکم میں قرار نہیں دیا، جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مہتممین کے وصول کرنے سے اصحابِ اموال کی زکاۃ ادا نہیں ہوتی، جب تک کہ وہ مستحقین زکاۃ پر خرچ نہ کردیں۔ چنانچہ امداد المفتیین ص ۳۲۳ کتاب الزکاۃ پر تحریر ہے ”اب اگر کہا جائے کہ مہتممینِ مدرسہ بھی مثلِ عاملین صدقہ کے وکیلِ فقراء ہیں“ یعنی وکیل طلباء ہیں، تو اول یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ یہاں نہ تو طلبہ کی طرف سے کوئی معاملہ وکالت کا کیا گیا ہے اور اگر کیا بھی جائے تو وہ معدود ومحدود طلبہ کی طرف سے ہوگا، جو ان کے چلے جانے کے بعد ختم ہوجائے گا، پھر از سرِ نو دوسرے طلبہ سے معاملہ کرنا ہوگا، جو ظاہر ہے کہ نہ کہیں ہوتا ہے، نہ عادۃً ہوسکتا ہے، کیونکہ طلبہ ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں اور نہ مہتمم مدرسہ کو ولایتِ عامہ خود حاصل ہے اور نہ وہ کسی امیر المومنین صاحبِ ولایتِ عامہ کی طرف سے مامور ہے، جس کی بنا پر اس کو شرعی طور پر وکیلِ فقراء قرار دیا جائے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مہتممِ مدرسہ اور اس کے سفراء سب اصحابِ اموال کے وکیل ہیں، جب تک

مال ان کی تحویل میں رہے گا وہ ایسا ہی ہوگا جیسے خود مالک کے پاس رہے زکاۃ کی ادائیگی اس وقت ہوگی جب کہ یہ حضرات اس کو مصرفِ زکاۃ میں صرف کردیں، بلکہ فقہاء نے اس کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ والیٔ عامہ امیر المومنین اور اس کے عمال کو بھی ہر حال اور ہر مال میں سے صدقات وصول کرنے کا حق نہیں، بلکہ صرف ان اموالِ ظاہرہ میں جن کے تحفظ کی ذمہ داری عمالِ حکومت پر ہوتی ہے اور وہ بھی صرف اس وقت تک کہ عمالِ حکومت اپنی اس ذمہ داری کو پورا کرسکیں اور اگر کسی وقت حکومتِ اسلامیہ ان کی حفاظت کی ذمہ داری نہ کرسکیں، تو اس کو صدقات اموالِ ظاہرہ بھی وصول کرنے کا حق نہیں رہتا۔

مرویاتِ ذیل اس پر شاہد ہیں:

وفی المبسوط :وثبوت حق الاخذ باعتبار الحاجة الی الحمایة (المبسوط للسرخسی، ج۲ص ۱۷۰، کتاب الزکاة)

وفی الدرالمختار فی شرط العاشر :هو حرمسلم غیرهاشمی قادر علی الحمایة من اللصوص والقطاع لأن الجبایة بالحمایة (الدر المختار مع رد المحتار،ملخصاً ج ۲ ص ۳۰۹، ۳۱۰،کتاب الزکاة، باب العاشر فی الزکاة)

وقال الشامی قبل ذلک: ویظهر لی أن أهل الحرب لو غلبوا علی بلدة من بلادنا کذلک (ای یؤدی المالک بنفسه ولاحق للسلطان فیه) لتعلیلهم أصل المسألة بأن الإمام لم یحمهم والجبایة بالحمایة(ردالمحتار، ج ۲ ص ۲۸۸، کتاب الزکاة، باب زکاة الغنم)

اس لئے مہتمم مدارس کو کسی طرح وکیلِ فقراء مثلِ امیر المومنین یا عاملینِ صدقہ کے قرار نہیں دیا جاسکتا“

جبکہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی مکاتبت چند مسائل میں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب رحمہ اللہ سے ہوئی، یہ مکاتبت فتاویٰ امدادیہ طبع قدیم مجتبائی ہند کے ج چہارم ص ۲۲۷ سے ص ۲۳۶ اور طبع جدید امداد الفتاویٰ ج ششم ص ۲۶۸ تا ۲۷۷ پر بعنوان ''بعضے از تحریرات سیدنا و مولانا خلیل احمد صاحب دامت برکاتہم کہ در جواب سوالات صاحبِ فتاویٰ صدور یافتہ بمناسبۃ مقام در آخر ملحق کردہ شد'' مذکور ہے۔ ان صفحات میں اس مسئلہ کے متعلق عبارات متفرق ہیں۔ ضمیمہ خوانِ خلیل صفحہ ۲۸ پر حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب دامت برکاتہم نے ان متفرق عبارات کو یکجا ذکر کردیا ہے، جن کی پوری تفصیل یہ ہے۔

''مدرسہ میں جو روپیہ آتا ہے اگر یہ وقف ہے تو بقاءِ عین کے ساتھ انتفاع کہاں ہے، اور اگر یہ ملک معطی کا ہے تو اس کے مرجانے کے بعد واپسی ورثہ کی طرف واجب ہے۔

الجواب: ......عاجز کے نزدیک مدارس کا روپیہ وقف نہیں۔ مگر اہلِ مدرسہ مثلِ عمال بیت المال معطیین اور آخذین کی طرف سے وکلاء ہیں۔ لہٰذا اس میں نہ زکاۃ واجب ہوگی اور نہ معطیین واپس لے سکتے ہیں۔

مکرر سوال: ......حضرت مخدومنا! ادام اللہ ظلال فیوضہم علینا السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ شفانامہ مزیلِ مرض ہوا لیکن اساسِ شبہ ہنوز قطع نہیں ہوئی (اس کے بعد پہلا نمبر تو معجزات کے متعلق ہے اور دوسرا نمبر یہ ہے کہ) عمالِ بیت المال منصوب من السلطان ہیں اور سلطان کی ولایتِ عامہ ہے، اس لئے وہ سب کا وکیل بن سکتا ہے اور مقیس میں ولایتِ عامہ نہیں ہے۔ اس لئے آخذ کا وکیل کیسے بنے گا، کیونکہ نہ توکیلِ صریح ہے اور نہ دلالت ہے اور مقیس علیہ میں دلالت ہے کہ سب اس کے زیرِ طاعت ہیں اور وہ واجب الاطاعت ہے۔

الجواب:......سیدی ادام اللہ فیوضکم۔السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ۔بندہ کے خیال میں سلطان میں دووصف ہیں ایک حکومت جس کا ثمرہ تنفیذِ حدود وقصاص، دوسرا انتظام حقوقِ عامہ،امرِ اول میں کوئی اس کا قائم مقام نہیں ہوسکتا،امرِ ثانی میں اہلِ حل وعقد کی رائے ومشورہ کے ساتھ نصبِ سلطان وابستہ ہے،جو بابِ انتظام سے ہے،لہٰذا مالی انتظام مدارس جو برضاءِ ملاک وطلبہ ابقاءِ دین کے لئے کیا گیا ہے بالاولیٰ معتبر ہوگا۔ذرا غور فرمائیں انتظام جمعہ کے لئے عامّہ کا نصبِ امام معتبر ہونا ہی جزئیات میں اس کی نظیر شاید ہوسکے۔

والسلام خلیل احمد عفی عنہ ۵/رجب ۱۲۲۵ھ

اسی طرح کا ایک سوال کسی نے حضرت مولانا گنگوہی قدس اللہ سرہٗ سے کیا تھا۔اس کا جواب حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے مرحمت فرمایا تھا،جس کا ذکر تذکرۃُ الرشید حصہ اول ص ۱۶۴ پر موجود ہے،جس کی عبارت یہ ہے۔

شبہ:......’’مدرسہ میں جو چندہ وغیرہ کا روپیہ آتا ہے، وہ وقف ہے یا مملوک،اگر وقف ہے تو بقاءِ عین واجب ہے اور صرف بالاستہلاک ناجائز،اگر مملوک ہے اور مہتمم صرف وکیل،تو معطی چندہ اگر مرجائے تو غرباء وورثاء کا حق ہے،اس کی تفتیش وکیل کو واجب ہے،زمانہ شارع علیہ السلام وخلفاء میں جو بیت المال تھا اس میں بھی یہ اشکال جاری ہے، بہت سوچا مگر قواعدِ شرعیہ سے حل نہ ہوا اور مختلف چندوں کو خلط کرنا استہلاک ہونا چاہئے اور مستہلک ملکِ مستہلک ہوکر جو صرف کیا جائے اس کا تبرع ہوگا اور مالکوں کا ضامن ہوگا،اگر یہ ہے تو اہلِ مدرسہ یا امینِ انجمن کو سخت دقت ہے امید ہے کہ جواب باصواب سے تشفی فرماویں۔

الجواب:......(از حضرت قطب عالم) مہتمم مدرسہ کا قیم ونائب جملہ طلبہ جیسا امیر نائب جملہ عالم کا ہوتا ہے۔پس جو شئی کسی نے مہتمم کو دی مہتمم کا قبضہ خود طلبہ کا قبضہ

ہے، اس کے قبضہ سے ملک معطی سے نکلا اور ملک طلبہ کا ہوگیا اگرچہ وہ مجہول الکمیت والذوات ہوں، مگر نائب معین ہے، پس بعد موتِ معطی کے ملک ورثہ معطی کی اُس میں نہیں ہوسکتی اور مہتمم بعض وجوہ میں وکیل معطی کا بھی ہوسکتا ہے، بہر حال نہ یہ وقف مال ہے اور نہ ملک ورثہ معطی کی ہوگی اور نہ خود معطی کی ملک رہے۔ واللہ اعلم (تذکرۃ الرشید حصہ اول ص ۱۶۴، ۱۶۵ مطبوعہ ساڈھورہ وضمیمہ خوان خلیل ص ۲۹، ۳۰)

امداد المفتین میں چھپے ہوئے رسالہ ''اماطة التشكيك فی اناطة الزکوٰۃ بالتمليك ''میں مہتممانِ مدارس کو عاملینِ صدقہ کے حکم میں نہیں رکھا گیا، بلکہ معطیینِ چندہ کا وکیل قرار دیا گیا ہے۔ حضرت گنگوہی اور دوسرے اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذکور الصدر فتاویٰ کے بعد اب آپ کی تحقیق اس معاملہ میں کیا ہے؟ اس کی توضیح کی ضرورت ہے۔ بینوا توجروا'' السائل۔ العبد امین اشرف عفا اللہ عنہ۔

الجواب :......بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی امابعد۔

تملیکِ زکاۃ کے مسئلہ سے متعلق میرا رسالہ جو سن ۱۳۶۱ ہجری میں لکھا گیا تھا اور امداد المفتین کا جزء ہوکر بار بار شائع ہوا۔ اس میں مہتممینِ مدرسہ کا حکم عاملین صدقہ کے حکم سے مختلف اسی شبہ کی بنیاد پر لکھا گیا تھا، جو خود سیدی حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ نے پیش فرمایا، لیکن جب اس شبہ کو خود حضرت نے رأس الفقہاء حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کے سامنے پیش فرمایا اور حضرت موصوف نے اس کا جواب تحریر فرمایا، تو حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کا وہ شبہ رفع ہوگیا اور وہ اسی حکم پر مطمئن ہوگئے جو حضرت ممدوح نے لکھا تھا، یعنی آج کل کے مہتممینِ مدرسہ اور ان کے مقرر کردہ چندہ وصول کرنے والے عاملینِ صدقہ کے

حکم میں داخل ہو کر فقراء کے وکیل ہیں، معطیین چندہ کی وکالت صرف اس درجہ میں ہے کہ انہوں نے ان حضرات کو وکیلِ فقراء تسلیم کر کے اپنا چندہ ان کے حوالے کر دیا، تو جب بحیثیتِ وکیلِ فقراء رقم ان کے قبضہ میں چلی گئی تو وہ فقراء کی ملک ہوگئی اور زکاۃ دینے والوں کی زکاۃ ادا ہوگئی، بات تو اتنے ہی سے صاف ہوگئی تھی، لیکن اس کی مزید تائید وتوثیق ابوحنیفہؒ وقت حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کے اس فتوے سے ہوگئی جو تذکرۃُ الرشید میں مولانا صادق الیقین صاحب رحمہ اللہ کے ایک سوال کے جواب میں لکھا گیا۔ جس میں اس کی تصریح ہے کہ اگرچہ یہ طلباء وفقراء مجہولُ الکمیت والذوات ہیں، اس کے باوجود ان کی وکالت مہتممانِ مدرسہ کے لئے عرفی طور پر ثابت ہوگئی اور ان کا قبضہ فقراء کا قبضہ ہوگیا۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کے اس مدلل فتویٰ اور حضرت مولانا خلیل احمد قدس اللہ سرہٗ کی تحقیق اور اس پر حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کی تسلیم وتصدیق کے بعد مسئلہ میں تو کوئی اشکال نہیں رہا۔ [1]

تاہم احقر نے جب پاکستان آنے کے بعد کراچی میں دارالعلوم قائم کیا، تو احتیاطاً یہ صورت اختیار کی کہ جن طلبہ کو دارالعلوم میں داخلہ دیا جاتا ہے۔ ان کے داخلہ فارم پر یہ توکیل کا مضمون ہر طالب علم کی طرف سے برائے مہتمم مدرسہ یا جن کو مقرر و مامور کرے طبع کر دیا گیا ہے اور ہر داخل ہونے والا طالب علم باقاعدہ مہتمم مدرسہ کو اپنی طرف سے زکاۃ وصول کرنے کا بھی وکیل بناتا ہے اور عام فقراء کی ضرورتوں پر خرچ کرنے کا بھی۔

اس طرح مہتممِ مدرسہ ہر سال داخل ہونے والے متعین طلباء کا وکیل ہوتا ہے

---

[1] اس سلسلہ میں حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کے موقف پر کلام ضمیمہ میں ملاحظہ کیا جائے۔ محمد رضوان

اوران کی طرف سے تمام مصارفِ طلباء پر خرچ کرنے کا مجاز، اس طرح مجہول الکمیت والذوات ہونے کا شبہ بھی باقی نہیں رہتا۔ [1]

اس لئے میں امداد المفتین میں اس مسئلہ سے متعلق شائع شدہ عبارت سے رجوع کر کے اسی فیصلہ کو تسلیم کرتا ہوں، جو فیصلہ ان سب اکابر کا ہے۔ یعنی موجودہ زمانے کے مہتمان مدارس یا ان کے مامور کردہ حضرات جو چندہ یا زکاۃ وصول کرتے ہیں وہ بحیثیتِ وکیلِ فقراء کے وصول ہوتی ہے اوران کے قبضہ میں پہنچتے ہی معطیینِ زکاۃ کی زکاۃ ادا ہو جاتی ہے۔

ضروری تنبیہ:......اس تحقیق میں مہتمانِ مدارس کے لئے ایک تو یہ آسانی ہوگئی کہ ان کو ہر ایک شخص کا مالِ زکاۃ اوراس کا حساب الگ الگ لکھنے کی ضرورت نہیں رہی اور قبل از خرچ معطی چندہ کا انتقال ہوجائے، تواس کے وارثوں کو واپس کرنے کی ضرورت نہ رہی، معطیانِ چندہ کو بھی یہ فائدہ پہنچا کہ ان کی زکاۃ فوری طور پر ادا ہوگئی، لیکن مہتمانِ مدارس کی گردن پر آخرت کا ایک بڑا بوجھ آپڑا کہ وہ ہزاروں فقراء کے وکیل ہیں، جن کے نام اور پتے محفوظ اور یاد رکھنا بھی آسان نہیں، کہ خدانخواستہ اگر اس مال کے خرچ کرنے میں کوئی غلطی ہوجائے تو ان سے معافی مانگی جاسکے۔ اس لئے اگر مہتمانِ مدارس نے فقراءِ طلباء کی ضروریات کے

---

[1] حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہٗ کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ حضرت رحمہ اللہ نے متعین طلبہ کی طرف سے توکیل بالقبض کا جو طریقہ اختیار فرمایا ہے، وہ احتیاط پر مبنی ہے، اوراس احتیاط کا فائدہ یہ ہے کہ اگر یہ توکیل متعین طلبہ کی طرف سے نہ ہو بلکہ بیت المال کی طرح مجہولُ الذوات والکمیت طلبہ کی طرف سے ہو، تو پھر مہتمم صاحب صدقاتِ واجبہ کی رقوم کو ان کے مخصوص مصارف میں ہی خرچ کرنے کے پابند ہوں گے، اوران مخصوص مصارف کے علاوہ دیگر ضروریاتِ مدرسہ میں ان کا استعمال درست نہ ہوگا، جیسا کہ بیتُ المال میں بھی یہی صورتِ حال ہے؛ جبکہ متعین طلبہ کی طرف سے توکیل کی صورت میں یہ رقوم تمام ضروریاتِ مدرسہ میں استعمال ہوسکتی ہیں، کیونکہ اس صورت میں توکیل صرف قبض کی نہیں، بلکہ مدرسہ کی ضروریات میں خرچ کرنے یا مدرسہ کو عطیہ کر دینے کی توکیل کی بھی ہے۔ محمد عالمگیر، ۱۲/ ۶/ ۱۴۲۷ھ (جامعہ اسلامیہ، امدادیہ، فیصل آباد)

علاوہ کسی کام میں اس مال کو خرچ کیا تو وہ ایسا نا قابلِ معافی جرم ہوگا، جس کی تلافی ان کے قبضہ میں نہیں۔ اسی لئے ان سب حضرات پر لازم ہے کہ مدارس کے چندہ کی رقم کو بڑی احتیاط کے ساتھ صرف ان ضروریات پر خرچ کیا جائے، جن کا تعلق فقراء وطلباء سے ہے، مثلاً ان کا طعام ولباس دواء وعلاج ان کی رہائشی ضرورتیں، ان کے لئے کتابوں کی خریداری وغیرہ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ۔ دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴ ۔ ۷/ ذیقعدہ ۱۳۹۵ھ

جبکہ اس سے صرف تین ہفتہ قبل احقر ایک خطرناک قلبی مرض میں مبتلاء ہوکر دو ہفتہ ہسپتال میں رہ کر آیا ہے **فللّٰہِ الحمد اولہ واخرہ ظاھرہ وباطنہ** (از فتاویٰ دارالعلوم دیوبند جلد دوم المعروف امداد المفتین ص ۱۰۸۱ تا ۱۰۸۶، کتاب المتفرقات، رسالہ ''اماطۃ التشکیک فی اناطۃ الزکاۃ بالتملیک'' مطبوعہ: دارالاشاعت، کراچی)

تملیک کی دوسری ضرورت کا حل

مالِ زکاۃ وصدقاتِ واجبہ مدرسہ کی ملک میں آنے کے باوجود اس مال کو مصارفِ زکاۃ میں خرچ کرنا ضروری ہے، کبھی بلکہ عموماً مدارس میں اموالِ زکاۃ کو غیر مصارف میں خرچ کرنے کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے، جس کے لئے حیلۂ تملیک کی ضرورت پڑتی ہے۔

فقہاء کی عبارات اور اکابر کے تعامل سے اس کی چار صورتیں سمجھ آتی ہیں۔

ان چار صورتوں میں سے ہر صورت سے الگ الگ بحث کی جاتی ہے، تاکہ تمام صورتوں کے منافع ومفاسد معلوم ہوکر احوط صورت کی تعیین ہو سکے۔

حیلۂ تملیک کی پہلی صورت (فقیر کو دے کر مدرسہ کے لئے لینا)

تملیک کا معروف حیلہ یہ ہے کہ فقیر کو مالِ زکاۃ دے دیا جائے اور اسے کہا جائے کہ اس مال کے آپ مالک ہیں، آپ اپنی طرف سے اسے فلاں کارِ خیر میں صرف کر دیں۔

اس صورت میں درجِ ذیل مفاسد ہیں۔

اس صورت میں مفسدہ نمبر 1

عموماً یہ لین دین ہزل ہوتا ہے، تملیک وتملک مقصود نہیں ہوتا، مہتمم اور فقیر دونوں فقیہ ہوں اور ہزل وجد کا فرق خوب سمجھتے ہوں، تو ہزل سے بچ سکتے ہیں ورنہ مشکل ہے۔

یہ ہزل والا مفسدہ کلی نہیں بلکہ عمومی یا اکثری ہے، ہزل کی علامت یہ ہے کہ فقیر اگر مطلوبہ مصرف میں خرچ نہ کرے، تو اس سے ایسا رنج ہوگا، جیسے مدرسہ کی رقم غصب کرنے پر ہوتا ہے (جبکہ حقیقت میں مدرسہ کا کوئی نقصان نہیں کیا بلکہ اپنا مال اپنے پاس رکھا ہے) اگر فقیر سے پیشگی مال کا کارِ خیر میں صرف کرنے کا وعدہ لے لیا جائے اور پھر وہ اس مصرف میں خرچ

نہ کرے، تو صِرف وعدہ خلافی کا رنج ہونا چاہئے، لیکن یہاں اس سے بڑھ کر مدرسہ کی رقم ضائع کرنے کا رنج ہوتا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ تملیک مقصود نہیں اور فقیر کو بھی یہ مال اپنے دیگر مصارف میں خرچ کرنے کا ایسا حوصلہ نہیں ہوتا، جیسا کہ اس مالک کو ہوا کرتا ہے، جو اپنی ذاتی رقم مدرسہ کو دینے کا پختہ ارادہ اور وعدہ کرنے کے باوجود اپنے آپ میں اس مال کو دوسرے اپنے مصارف میں خرچ کرنے کا حوصلہ رکھتا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ تملک مقصود نہیں ہوتا، تملیک و تملک دونوں ہزل ہیں۔

مفسدہ نمبر 2

بسا اوقات مہتمم غیر طلباء سے تملیک کراتا ہے، مہتمم وکیلِ عام نہیں ہے، اس کی وکالت مقیدہ ہے، غیر طلباء کو دینے سے خلافِ توکیل لازم آیا۔

لیکن یہ مفسدہ نظر انداز کرنے کے قابل ہے، کیونکہ زکاۃ دہندہ کے دو مقصد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ ہماری زکاۃ ادا ہوجائے۔ دوم یہ کہ اتنی رقم مدرسہ کے مصارف میں خرچ ہوجائے، تملیک کے بعد مدرسہ میں خرچ ہونے کی صورت میں زکاۃ دہندہ کو اگر تملیک کی اس صورت کا علم بھی ہوجائے تو اسے عموماً اعتراض نہیں ہوتا۔

مفسدہ نمبر 3

جب مال زکاۃ فقیر کو دے دیا تو وہ اب مالک بن گیا اب اس کی طیبِ خاطر کے بغیر اس کا چندہ برائے مدرسہ حلال نہیں۔

حضرت تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”اور ایک خرابی اس میں یہ ہے کہ وہ مجبور ہوکر پھر واپس کردیتا ہے تو وہ دینا اس کا بہ طیبِ خاطر نہیں ہوتا جو کہ حلتِ مال کی شرط ہے۔ غرض لینا دینا دونوں قواعد کے خلاف ہیں۔ بعضوں کو شبہ ہوجاتا ہے کہ شرع تو ظاہر پر ہے تو خوب سمجھ لو! کہ

اس کا مطلب یہ ہے کہ باطن کی تفتیش مت کرو، لیکن اگر تفتیش باطن کی اطلاع ہو کہ یہاں تملیک کی نیت نہیں اور طیبِ خاطر نہیں، تو شرع نے یہ کب کہا ہے کہ اب بھی باطن کا اعتبار مت کرو؟ اگر یہ نہ ہوتا تو بنصِ حدیث جو حلتِ مال کے لئے طیبِ نفس شرط لگایا گیا ہے جو کہ امرِ مبطن ہے یہ بے معنی ہوتا'' (اصلاحِ انقلابِ امت ج ا ص ۱۵۰)

جس سے تملیک کرائی جائے گی ظاہر ہے کہ وہ فقیر ہوگا جس کی کئی ضروریات رکی ہوئی ہوں گی، فقیر کو احساسِ تملک بھی ہو اور اپنی ضروریات کو روک کر طیبِ نفس سے مال مدرسہ کو دے دے یہ بعید سی بات ہے، یہ کام تو صرف وہی کر سکتا ہے کہ جس میں سخاوت سے بڑھ کر جذبۂ ایثار ہو۔

حدیث شریف میں دوسرے کے مال کی حلت کے لئے طیبِ نفس کی شرط لگائی گئی ہے، طیبِ عقل کی شرط نہیں لگائی گئی اس لئے اگر کوئی آدمی عقلی طور پر مال خرچ کرنے پر رضامند ہو لیکن مال دینے کو جی نہ چاہتا ہو تو مال حلال نہیں (تبلیغِ دین)

مفسدہ نمبر 4

اگر فقیر کو زکاۃ دینے سے پہلے مصارفِ مدرسہ میں خرچ کرنے کا کہہ دیا تو توکیل ہو جائے گی اور تملیک نہیں رہے گی۔

درمختار میں تملیک کے اس حیلہ کو ان الفاظ سے بیان کیا گیا ہے:

''وقد منا ان الحیلة ان تتصدق علی الفقیر ثم یامر بفعل هذه الاشیاء وهل له ان یخالفه امره لم اره والظاهر نعم'' (الدرالمختار علی هامش حاشیه اللطحطاوی ج ۲ ص ۳۴۵)

علامہ طحطاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

”افادبثم کما وقع التعبیر بهافی البحر والنهر تاخر الامر عن نیة التصدق اما اذاامره اولا یکون وکیلا عنه فی الدفع فلایجزی عنها“ (طحطاوی علی الدر ج ۱ ص ۴۲۶)

مطلب یہ کہ اگر فقیر کو زکاۃ دینے سے پہلے اگر کہہ دیا کہ تم نے یہ مال فلاں کارِ خیر میں خرچ کرنا ہے، تو زکاۃ ادا نہیں ہوگی، کیونکہ فقیر مال وصول کرتے وقت اپنے آپ کو مالک نہیں سمجھے گا، بلکہ وکیل سمجھے گا، تو کیل کی وجہ سے زکاۃ ادا نہیں ہوگی۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس بات کو نقل کرکے اس پر اشکال کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ توکیل کو اداءِ زکاۃ کے منافی کہنا صحیح نہیں، کیونکہ معطی کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا، چنانچہ اگر معطی زکاۃ کو قرض یا ہبہ کہے اور نیت زکاۃ کی ہو، تو زکاۃ اداء ہوجائے گی، ایسے ہی یہاں پر الفاظِ توکیل کے باوجود نیتِ زکاۃ کی وجہ سے زکاۃ ادا ہوجائے گی و نصہٗ:

وفی التعبیر بثم إشارة إلى أنه لو أمره أولا لا یجزء؛ لأنه یکون وکیلا عنه فی ذلک وفیه نظر؛ لأن المعتبر نیة الدافع ولذا جازت وإن سماها قرضا أو هبة فی الأصح کما قدمناه فافهم (ردالمحتار ج ۲ ص ۳۴۵، کتاب الزکاۃ، باب مصرف الزکاۃ والعشر)

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے علامہ شامی کی اس بات کو رد فرمایا ہے، حضرت کی بات کا مفہوم یہ ہے کہ توکیل کو قرض و ہبہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں، کیونکہ قرض و ہبہ تملیک کی قسم ہیں اور توکیل تملیک نہیں ہے، زکاۃ میں تملیک ضروری ہے قرض و ہبہ چونکہ تملیک پر دلالت کرتے ہیں اس لئے یہ الفاظ بول کر زکاۃ کی نیت صحیح ہے الفاظ و نیت میں صرف جہتِ تملیک کا فرق ہوا نفسِ تملیک دونوں میں ہے اور توکیل منافی تملیک ہے، اس لئے توکیل کے الفاظ بول کر اداءِ زکاۃ کی نیت صحیح نہیں، اور صاحبِ درمختار نے ”ثم“ کے لفظ سے جس چیز کی طرف اشارہ کیا ہے وہ صحیح ہے۔

حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی عبارت یہ ہے:

”ان التملیک رکن الزکاۃ ولم یوجد فی التوکیل بخلاف القرض والھبۃ فانماتملیک وان اختلف الجھۃ وعسی ان یکون قولہ (ای قول ابن عابدین) فافھم اشارۃ الی ذلک (امدادالفتاویٰ ج ۲ ص ۱۳، کتاب الزکاۃ والصدقات، مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم کراچی)

امدادالفتاویٰ کے حاشیہ میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی بات سے اختلاف کیا گیا ہے۔

حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی بات کا حاصل یہ ہے کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے امر بالتصدق کو توکیل تسلیم کر کے توکیل کو قرض و ہبہ پر قیاس کیا ہے، محشی کی بات کا حاصل یہ ہے کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے محض الفاظِ توکیل کی وجہ سے توکیل کو تسلیم نہیں کیا، بلکہ جہتِ اعطاء میں دافع کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے، یہاں دافع کا مقصد توکیل نہیں گو الفاظ توکیل کے ہیں نیتِ توکیل نہ ہونے کی وجہ سے توکیل نہ ہوگی، جیسے تصریحِ اقراض و ہبہ کے باوجود دافع کی طرف سے نیت اقراض و ہبہ نہ ہونے کی وجہ سے اقراض نہیں ہوتا، علامہ شامی رحمہ اللہ توکیل کو ہبہ پر قیاس نہیں کر رہے بلکہ بتانا یہ چاہتے ہیں کہ قرض و ہبہ کے الفاظ کے خلافِ نیت ہونے کی وجہ سے جیسے الفاظ کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور تصریحِ قرض کے باوجود قرض نہیں بنتا ایسے ہی الفاظِ توکیل کے خلاف نیت دافع ہونے کی وجہ سے الفاظ کا اعتبار ساقط ہو کر توکیل ہی سرے سے متحقق نہیں ہوگی، توکیل کے معنی کے غیر معتبر ہونے کو قرض و ہبہ کے معانی کے غیر معتبر ہونے پر قیاس کرنا مقصود ہے ”والعلۃ المشترکۃ ان المعتبر نیۃ الدافع“

حاشیہ امدادالفتاویٰ کی عبارت یہ ہے:

”وعندی ان نظر مولانا غیر متجہ لان قول العلامۃ المعتبر نیۃ الدافع منع لقول المستدل انہ یکون وکیلا عنہ فی ذالک والحاصل انالانسلم ان یکون وکیلا عنہ لان المعتبر نیۃ الدافع

والمفروض انه نوی الاعطاء وان لم یظهر بالأخذ فلایرد علیه ان التملیک رکن الزکاة ولم یوجد فی التوکیل الخ لان الظاهر عن هذه العبارة انه طال بقائه فهم من عبارة الشامی ان العلامة سلم کونه توکیلا ولیس کذلک کمالایخفی (امدادالفتاویٰ ج ۲ ص ۱۳، کتاب الزکاة والصدقات)

علامہ رافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اداءِ زکاۃ سے قبل امر بالتصدق کی صورت میں فقیر اپنے آپ کو مال کا مالک نہیں سمجھے گا، بلکہ آمر کا امر پورا کرنے کے لئے وصول کرے گا۔ تملیک کے لئے تملک ضروری ہے، یہاں تملک نہ پائے جانے کی وجہ سے تملیک نہیں پائی گئی، اگر امر بالتصدق کے بعد زکاۃ کی تصریح کردے تو زکاۃ ادا ہوجائے گی۔ ونصہٗ

"بل الظاهر عدم الاجزاء بمجرد نیة المزکی بعد الامر لان المدفوع الیه لم یوجد منه التملک بل اخذ المال علی انه للآمر فلم یوجد رکنها وهو التملیک والتملک نعم لو صرح له بها بعد الامر وقبل منه تصح" (تقریرات رافعی ج ۲ ص ۱۴۰)

حضرت تھانوی رحمہ اللہ اور علامہ رافعی رحمہ اللہ کی باتوں کا حاصل یہ ہے کہ اداءِ زکاۃ سے قبل امر بالتصدق کی صورت میں زکاۃ ادا نہیں ہوگی، حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے نزدیک عدمِ تملیک کی وجہ سے اور علامہ رافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عدمِ تملک کی وجہ سے، لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ امر بالتصدق کے بعد خاموشی سے فقیر کو بنیتِ زکاۃ مال دے دے، اگر امر بالتصدق کے بعد معطی یہ تصریح کردے کہ آپ کو مالک بنا رہا ہوں آپ بحیثیت مالک ہونے کے اپنی طرف سے فلاں کارِ خیر میں صرف فرمادیں، تو تملیک وتملک دونوں پائے گئے، تملیک کے تحقق کے بعد توکیل کا احتمال نہیں رہا، اس لئے کہ توکیل آمر کے مال میں ہوتی ہے یہاں تو تصریح بالتملیک سے مال آمر کی ملک سے نکل گیا۔

نیز اگر فقیر کو مالِ زکاۃ دینے سے قبل امر بالتصدق کے وقت کہہ دے کہ آپ اس مال کے مالک ہیں، اس شرط سے میں آپ کو مالک بناتا ہوں کہ آپ نے فلاں کارِ خیر میں خرچ کرنا ہے اور فقیر قبول کرلے تو زکاۃ اداء ہوجائے گی، کیونکہ شروطِ فاسدہ سے صدقہ اور ہبہ باطل نہیں ہوتا (کذا فی الشامی فی باب مصارف الزکاۃ)

تاہم اگر فقیر نے شرط کی وجہ سے یا بلا شرط محض مروتاً یہ مال اس کارِ خیر میں خرچ کردیا تو طیبِ خاطر نہ ہونے کی وجہ سے یہ مال اس کارِ خیر میں خرچ کرنا حلال نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ پہلے طریقہ سے تملیک صحیح اور دیگر مصارف میں خرچ کرنا اس وقت درست ہوگا، جبکہ مندرجہ ذیل امور پائے جائیں لیکن ضیاعِ مال کا احتمال قوی یا ضعیف پھر بھی رہے گا۔

(الف)...... معطی اور فقیر دونوں تملیک وتملک کی حقیقت اور ہزل وجد کا فرق سمجھتے ہوں۔

(ب)...... واقعتاً تملیک وتملک مقصد ہو۔

(ج)...... فقیر سے یہ توقع ہو کہ اپنی ضروریات کی قربانی دے کر بطیبِ خاطر مطلوبہ مصارف میں خرچ کرے گا۔

(د)...... اداءِ زکاۃ سے قبل مدرسہ کے مصارف میں خرچ کرنے کا حکم دینے کی صورت میں تملیک کی تصریح کردے۔

لیکن جب فقیر کو احساسِ تملک ہوگا تو یہ احتمال بھی قوی ہوگا کہ فقیر رقم مدرسہ کو نہ دے، تعریض للخطر سے اسی وقت بچا جاسکتا ہے، جب فقیر کو احساسِ تملک نہ ہو، غرض احساسِ تملک اور تعریض للخطر سے بچاؤ دونوں جمع نہیں ہوسکتے۔ حیلۂ تملیک کی اس صورت میں اور مفاسد سے بچا جاسکتا ہے، لیکن تملیک کے صحیح ہوتے ہوئے تعریض للخطر سے بچنا مہتمم کے اختیار میں نہیں۔

حیلۂ تملیک کی دوسری صورت (فقیر کا قرض لے کر عطیہ کرنا)

تملیک کی ایک صورت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے لکھی ہے، جس کی تفصیل حضرت ہی کے الفاظ میں یہ ہے:

''اگر کہیں ایسے ہی موقع پر زکاۃ سے امداد کرنے کی ضرورت ہو، اس کی ایک اور تدبیر جو کہ بالکل قواعد کے مطابق ہے یہ ہے کہ کسی مسکین کو مشورہ دیا جائے کہ تم دس روپے مثلاً کسی سے قرض لے کر فلاں سید کو دے دو، یا فلاں مسجد و مدرسہ میں دے دو، ہم تمہاری اعانت اداءِ قرض میں کرائیں گے، جب وہ مسکین وہاں دے دے، تم اس مسکین کو دس روپے زکاۃ میں دے دو، پھر اس سے اس کا قرض خواہ وصول کر لے گا، اس میں مسکین کو دینا بھی حقیقتاً ہوا اور اس مسکین پر صدقہ دینے میں جبر بھی نہ ہوا، کیونکہ وہ آزاد ہے خواہ قبول کرے یا نہ کرے بخلاف حیلۂ تملیک کے کہ اگر وہ مسکین موافق تعلیم کے نہ دے تو کدورت بلکہ نزاع واقع ہو جائے اور ہر چند کہ بعد مل جانے اس روپیہ کے قرضخواہ اس سے جبراً لے سکتا ہے، مگر قرض تو حقِ واجب عبد کا ہے اور اس میں جبر جائز ہے اور چونکہ وہ روپیہ حقیقتاً اس فقیر کا ہو گیا، اس لئے اس کو جبراً اپنے قرض میں لے لینا سہل ہے، جیسے اس مسکین کے پاس خاص اس کا مکسوبہ ہوتا اور اس کو جبراً لینا جائز تھا'' (اصلاحِ انقلابِ امت حصہ اول ص ۱۵۰)

اس صورت میں خلجان نمبر 1

تملیک کی پہلی صورت کے بیشتر مفاسد اس میں نہیں ہیں اور فقہی قواعد کے اعتبار سے ایسی بے غبار معلوم ہوتی ہے کہ اسے حیلہ کہنا ہی درست معلوم نہیں ہوتا، لیکن کثرتِ استعمال سے اس میں بھی ہزل کا شائبہ نظر آتا ہے، خصوصاً جبکہ مہتمم خود مقرض ہو اور قرض دے کر مدرسہ کے

لئے وصول کرے اور پھر مہتمم ہی مالِ زکاۃ اداء کرے اور یہ سارا معاملہ ایک ہی مجلس میں مکمل ہو جائے۔

اس صورت میں ہزل کا پہلو فقہی قواعد کے اعتبار سے نہیں ہے۔ بلکہ کثرتِ استعمال سے ذوقاً سمجھا جاتا ہے، جیسے فقہاء نے تملیک کی پہلی صورت پر کلام کرتے ہوئے ہزل والا اشکال نہیں کیا کیونکہ اس زمانہ میں حیلۂ تملیک شخصی ضروریات کے لئے کبھی کبھار کرنا پڑتا تھا، زکاۃ میں حیلہ پر عام عمل نہیں تھا، اس لئے فقہاء کو اس میں ہزل کا پہلو نظر نہیں آیا اس حیلہ کے مدارس میں رواج کے بعد ہمارے قریب کے فقہاء حضرت تھانوی وغیرہ نے ہزل والا اشکال کیا ہے خالص فقہی قواعد کو دیکھتے ہوئے امداد الفتاویٰ کے حاشیہ میں حیلۂ تملیک کی مروجہ صورت میں ہزل کا انکار کیا گیا ہے۔

تملیک کی اس دوسری صورت میں بھی قواعد کے اعتبار سے تو اشکال محسوس نہیں ہوتا، بعض مدارس میں اس صورت کو احوط سمجھتے ہوئے اختیار کیا گیا تو کثرتِ استعمال سے ذوقاً اس میں بھی ہزل محسوس ہوا، امرِ ذوقی کی تعبیر مکمل تو مشکل ہے، لیکن کسی درجہ میں اس احساس کو الفاظ سے بیان کیا جاتا ہے۔

جب مسکین اہلِ مدرسہ سے قرض لیتا ہے تو اسے قرض لے کر اپنے مالک ہونے کا احساس نہیں ہوتا، جیسا کہ اس مستقرض کو ہوتا ہے جو کسی مدرسہ کی امداد کرنا چاہے لیکن فی الحال اس کے پاس مال نہیں، چند دنوں تک مال آنے کی قوی توقع ہوتی ہے اس توقع کی بناء پر وہ مدرسہ کے تعاون کے لئے قرض لیتا ہے، اب قرض لینے کے بعد مدرسہ کو دینے سے پہلے اگر اس کو کوئی ہنگامی ضرورت پیش آجائے تو وہ قرض والی رقم کو اپنا مال سمجھ کر مطمئن ہے کہ میں اس مال سے اپنی ضرورت پوری کرسکتا ہوں اور وہ رقم مدرسہ کو دینے کی بجائے بڑے اطمینان سے رقم اپنے مصارف میں خرچ کر لیتا ہے، مدرسہ کے قرض فنڈ سے حیلۂ تملیک کے لئے قرض لینے والا اپنے کو ایسا مالک نہیں سمجھتا تو معلوم ہوا کہ مسکین قرض میں حاصل شدہ مال کو اپنا مال نہیں سمجھتا۔

جب ایک ہی مجلس میں اس حیلۂ تملیک کو مکمل کیا جاتا ہے تو اس کی حقیقت یہ ہوتی ہے کہ مہتمم مسکین کے سامنے تین خانے کر دیتا ہے ایک خانہ میں زکاۃ کی رقم پڑی ہوتی ہے، دوسرے میں غیر زکاۃ کی بمدِ قرض رقم ہوتی ہے اور تیسرا خانہ ایسا ہے کہ جہاں سے مدرسہ والوں نے رقم لے کر غیر مصارفِ زکاۃ میں خرچ کرنی ہوتی ہے، لیکن اس خانہ میں رقم نہیں ہوتی یا ہوتی ہے، مگر ضرورت سے کم ہوتی ہے، تو مہتمم مسکین کو دوسرے خانے کی رقم اٹھا کر دیتا ہے وہ مسکین لے کر تیسرے خانے میں رکھ دیتا ہے، پھر مہتمم پہلے خانہ کی رقم مسکین کو دیتا ہے تو وہ لے کر دوسرے خانے میں رکھ دیتا ہے مسکین اپنی حیثیت صرف اتنی سمجھتا ہے کہ میں لوجہ اللہ مال کو ادھر سے ادھر کر رہا ہوں، درمیان میں مسکین کو اپنے مالک ہونے کا یا اپنی طرف سے مدرسہ کے تعاون کا احساس نہیں ہوتا۔ جب اس طریقہ سے حیلہ کیا جاتا ہے تو بعض اوقات مسکین پر استہزائی مسکراہٹ محسوس کی گئی، جس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو سامنے پڑی ہوئی رقموں کا ادھر سے ادھر کرنے والا سمجھتا ہے۔

ہزل کے اس شائبہ سے بچنے کی صورت یہ ہے کہ مسکین اپنے حلقۂ واقفیت سے قرض لے اور مدرسہ کا تعاون کر دے، دوسری مجلس میں مہتمم صاحب اسے مالِ زکاۃ دے دیں اور اس حیلہ کو احیاناً استعمال کیا جائے لیکن اہل مدارس حیلہ سے بکثرت کام لیتے ہیں اور ایک ہی مجلس میں سارا کام کرنا چاہتے ہیں اور یہ عجلت صحیح معاملہ کو ہزل تک پہنچا دیتی ہے، مال کی نوعیت کو بدلنا بڑا کام ہے اس میں صبر آزما مرحلہ سے گزرنے کی ضرورت ہے، اس حیلۂ تملیک میں بھی اگر مقرض مستقرض زکاۃ دہندہ الگ الگ اشخاص ہوں اور مختلف مجالس میں مختلف کام ہو تو حیلہ کو ہزل سے دور کیا جا سکتا ہے۔

خلجان نمبر 2

ایک خلجان اس صورت میں یہ ہے کہ اس حیلہ سے جب مدرسہ کام لے گا تو اس مقصد کے

لئے مدرسہ ایک فنڈ مقرر کرے گا، جس سے قرض دیا جائے گا، مسکین یہاں سے قرض لے کر اپنے مصارف میں بھی لگا سکتا ہے کچھ عرصہ زکاۃ اپنے کام میں لاکر مدرسہ کو دے، اس سے مدرسہ کی رقم مصارفِ مدرسہ سے باہر صرف ہوتی رہے گی، یہ خدشہ ہر اس معتبر شخص سے ہوسکتا ہے جو قرض کی رقم کا اپنے آپ کو مالک سمجھے، البتہ جو فقیر اپنے آپ کو قرض کی رقم کا مالک نہ سمجھے اور اس میں مالکانہ حوصلہ نہ ہو، اس سے اس قسم کا خدشہ نہیں، لیکن اس سے مقصدِ حیلہ پورا نہیں ہوگا۔

اس طریقہ میں ایک مشکل

تملیک کی یہ صورت نقد میں بآسانی چل سکتی ہے اجناس میں مشکل وطویل ہے، جبکہ مدارس میں اس کی بھی بکثرت ضرورت پیش آتی رہتی ہے، زکاۃ غیر نقد اشیاء کی صورت میں آجاتی ہے، بکرے عموماً نذر کے ہوتے ہیں۔ [1]

اجناس میں اس طریقہ سے حیلۂ تملیک کی صورت یہ ہے کہ بمدِ زکاۃ آئی ہوئی جنس کی قیمت لگائی جائے، فقیر سے کہا جائے کہ اتنی رقم لے کر مدرسہ کو عطیہ دے دو، پھر وہ جنس فقیر کو دے دی جائے، فقیر وہ جنس مدرسہ والوں کو نقد کے عوض فروخت کردے اور مبیع کے عوض والی رقم سے قرضہ اداء کردے۔

حیلہ کے بارے میں عوام کا ذہن اور حیلۂ تملیک پر اس کا اثر

عوام حیلوں کی حقیقت کو نہیں سمجھتے وہ سب حیلوں کو ہیر پھیر کہتے ہیں، ربا سے بچنے کے صحیح اور بے غبار حیلوں کے بارے میں بھی کہہ دیتے ہیں کہ کیا فرق ہوا بات تو وہی ہے، عوامی ذہن کا اثر معاملات کے احکام دنیا پر تو نہیں پڑتا (گو غیر ربا کو ربا سمجھ کر معاملہ کرنے سے گناہ

---

[1] مگر مدارس میں آئے ہوئے بکروں کا نذر کا ہونا ضروری نہیں، بلکہ بہت سے بکرے نفلی صدقہ کے بھی ہوتے ہیں، جن میں زبان سے نذر نہیں مانی ہوتی۔ محمد رضوان

گار ہوں) لیکن حیلۂ تملیک کو اگر خالی از حقیقت ہزلِ محض سمجھ کر معاملہ کریں گے تو تملیک وتملک کے نہ ہونے کی وجہ سے احکامِ ظاہرہ پر بھی اس کا اثر پڑے گا اور زکاۃ ادا نہیں ہوگی۔

حیلۂ تملیک کی تیسری صورت (مستحق طلبہ کو نقدی دے کر اخراجات وصول کرنا)

تیسری صورت یہ ہے کہ مستحقِ زکاۃ طلباء کو کثیر نقد رقم دے کر ان سے اخراجات وصول کر لئے جائیں، مستحق کی پہچان کا طریقہ یہ ہے کہ جس جگہ بیٹھ کر بڑے طلباء کو وظیفہ دیا جائے وہاں جلی حروف میں لکھ کر یہ لٹکا دیا جائے کہ:

''یہاں زکاۃ اور صدقاتِ واجبہ کے مال سے مدرسہ ہٰذا کے طلبہ کو وظائف دیئے جاتے ہیں''

اس طرح مستحق کی پہچان کے لئے زیادہ چھان بین کی ضرورت نہیں، غیر مستحق ہونے کی صورت میں وضاحت کرنا خود طالبِ علم کا کام ہوگا، چھوٹے طلباء سے تحقیق کا طریقہ یہ ہو کہ ایک فارم پر نابالغ کے مستحقِ زکاۃ ہونے یا نہ ہونے کا ضابطہ شرعیہ لکھ کر والد سے دریافت کرلیا جائے کہ اس ضابطہ کے مطابق آپ کا بچہ مستحقِ زکاۃ ہے یا نہیں؟

ایک سوال...... یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ نابالغ کے والد سے ضابطۂ شرعیہ کے مطابق جب دریافت کیا جائے گا تو ممکن ہے کہ اس وقت والد اور نابالغ دونوں غنی نہ ہوں لیکن بعد میں دونوں میں سے کسی کی حالت تبدیل ہوجائے جس کی وجہ سے وہ نابالغ مستحقِ زکاۃ نہ رہے تو اہلِ مدرسہ کو اس کا علم کیسے ہوگا؟

جواب......اس کا حل یہ ہوسکتا ہے کہ ہر ماہ وظائف دینے سے پہلے نابالغ کے والد سے معلومات کرلی جائیں، شروع میں ہی ایک دفعہ کی معلومات کو کافی نہ سمجھا جائے۔ دوسرا حل یہ بھی ہوسکتا ہے کہ والد سے صرف ایک مرتبہ ہی دریافت کیا جائے لیکن فارم پر یہ تصریح کردی جائے کہ:

''مذکورہ ضابطہ کے مطابق اگر کبھی آپ کا بچہ مستحق نہ رہے تو اہلِ مدرسہ کو اطلاع

دینا آپ کی ذمہ داری ہوگی"

اس صورت میں والد کی طرف سے کوئی اطلاع نہ ملنے تک بچہ کو مستحق سمجھ کر ہی وظیفہ دیا جائے گا، لہٰذا زکاۃ ادا ہو جائے گی گو واقعتاً وہ مستحق نہ بھی رہا ہو، ایسے فارم کے ذریعہ سے بڑے طلباء سے بھی استفسار کیا جا سکتا ہے، یہ طریقہ کار حیلہ نہیں بلکہ براہِ راست ادائیگی زکاۃ ہے البتہ اس میں انتظامی مشکلات ہیں۔

اس صورت میں مشکل نمبر 1

مدارس میں اجناس جیسے آٹا، چاول، چنے، چینی، بکرے اور گھی وغیرہ بھی آتے ہیں، نقد رقوم تو وظیفہ کے طور پر بھی دے سکتے ہیں اجناس طلباء کو دینے میں مشکلات ہیں، مثلاً مطبخ کے لئے بمدِ زکاۃ آٹا آئے یا بمد عشر گندم آئے تو طلباء کو دینے کا کوئی فائدہ نہیں، روٹی پکانے میں یہ مشکل ہے کہ تمام طلباء مستحق زکاۃ نہیں، نیز جن مدارس میں طلباء کو کھانا تقسیم کرنے کی بجائے یکجا بٹھا کر بصورتِ اباحت دیا جاتا ہے، اس سے زکاۃ ادا نہیں ہوگی۔

مشکل نمبر 2

اس صورت میں طلباء کو مدرسہ کے نظام میں دخیل ہونے کی جرأت پیدا ہوگی، کیونکہ جب طلباء دارالاقامۃ میں رہائش کا کرایہ دیں گے اور تعلیم کی فیس اور کھانے کی قیمت اداء کریں گے، تو اساتذہ کو اپنا ملازم سمجھیں گے، امورِ مطبخ میں اپنے کو اصل اور منتظمینِ مدرسہ کو اپنا وکیل قرار دیں گے، دارالاقامۃ کے قواعد کو اپنی جیبِ خاص سے کرایہ پر حاصل کردہ رہائش میں بے جا مداخلت تصور کریں گے۔ [1]

---

[1] حضرت مولانا مفتی محمود صاحب رحمہ اللہ نے مذکورہ صورت میں ایک مفسدہ یہ بیان کیا ہے کہ:
کھانے کے عوض جو رقم وصول ہوگی یہ بیع ہے اور تعلیم، رہائش کی تمام سہولتوں، بجلی، لحاف وغیرہ وغیرہ کے عوض

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس مشکل کے وجود وعدم کا صحیح علم تو تجربہ سے ہوسکتا ہے، نیز اس کا تعلق اہتمام کی مضبوطی ونرمی سے ہے۔

بظاہر اس میں کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ جہاں طالب علم تمام اخراجات اداء کررہا ہے ،وہاں مدرسہ بھی کثیر رقم طالب علم کو دے رہا ہے اس مشکل میں اس طرح تقلیل بھی ہوسکتی ہے کہ تعلیمی فیس اور دارالاقامۃ کا کرایہ طلباء سے وصول نہ کیا جائے، صرف کھانے کی قیمت وصول کی جائے۔

غیر صدقاتِ واجبہ کی مد میں آئی ہوئی رقوم سے اساتذہ کی تنخواہیں ودیگر غیر مصارفِ زکاۃ پورے کئے جائیں، نیز اگر طلباء کو زیادہ وظیفہ دے کر کھانے کی قیمت لاگت سے زیادہ وصول کی جائے تو غیر مصارفِ زکاۃ کے لئے مزید رقوم مہیا ہوسکتی ہیں۔

اس صورت میں کھانے کی قیمت وصول کرنے کی تین صورتیں

طلباء سے کھانے کی قیمت وصول کرنے کی تین صورتیں ہیں:

(1)...... طلباء سے آنے والے ماہ کے کھانے کے انتظام کے لئے رقوم وصول کرکے ان کی طرف سے منتظمین مدرسہ کھانے کا انتظام کریں۔

(2)...... مدرسہ میں آئے ہوئے عطیات کی رقم سے کھانا تیار کرکے طلباء کو فروخت کیا جائے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

میں رقم لینا عقدِ اجارہ ہے اور بیع واجارہ دونوں کو ایک عقد میں جمع کرنا اور ایک دوسرے کے ساتھ مشروط کرنا جمع الصفقتین یا صفقۃ فی صفقۃ یا بیع فی اجارہ یا اجارہ فی بیع کی کوئی تعبیر بھی ہو، عقدِ فاسد ہے (فتاویٰ مفتی محمود ج۳ ص ۲۳۷، کتاب الزکاۃ، مطبوعہ: جمعیۃ پبلیشرز، لاہور)

مگر بظاہر یہ صفقۃ فی صفقۃ یا بیع فی اجارہ وغیرہ نہیں ہے بلکہ دو عقد الگ الگ ہیں، کیونکہ عقد کی صورت یہ بنتی ہے کہ مثلاً اہلِ مدرسہ کی طرف سے بعض اشیاء کی بیع کا اور بعض کے اجارے کا ایجاب ہوگا اور طلبہ کی طرف سے دونوں کا قبول۔ اور کوئی عقد دوسرے کے ساتھ مشروط نہیں ہوگا، البتہ داخلے کے لئے یہ عقد شرط ہوں گے، واللہ اعلم (محمد عالمگیر، جامعہ امدادیہ، فیصل آباد)

پہلی صورت میں مطبخ کے انتظامات میں طلباء اصیل ہوں گے اور اہلِ مدرسہ وکیل ہوں گے، مطبخ کے انتظامات میں طلباء کو دخل دینے کا حق ہوگا اور کھانے کی لاگت کا حساب کر کے بقایا رقم واپس کرنی ہوگی۔

دوسری صورت میں طلباء تیار شدہ کھانے کے خریدار ہوں گے اور امورِ مطبخ میں دخل دینے کا حق نہیں ہوگا اور منافع کے ساتھ بھی فروخت کیا جاسکے گا۔

(3)...... طلباء سے کھانے کی قیمت وصول کرنے کی ایک بے غبار تیسری صورت یہ ہے کہ طلباء سے کھانے کی قیمت بطور فیس وصول کی جائے اور اس مقصد کے لئے مدِ زکاۃ وغیرہ میں سے ان کا ماہانہ وظیفہ بڑھا دیا جائے۔

اس طرح وظیفہ میں زکاۃ وغیرہ بے غبار ادا ہوگی اور پھر طلباء سے بطور فیس وصول ہو کر مدرسہ کی ملک ہوگی۔ [1]

---

[1] کراچی میں جامعۃ العلوم الاسلامیہ نیوٹاؤن میں تقریباً اسی صورت پر عمل ہوتا ہے۔
(بندہ عبدالرؤف سکھروی، جامعہ دارالعلوم کراچی)

اور دراصل یہ بھی تملیک کا ایک مناسب طریقہ ہے، جس کو متعدد اہلِ علم نے اختیار فرمایا ہے، چنانچہ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب زید مجدہٗ فرماتے ہیں:

مہتمم ہر مستحق طالبِ علم کا ماہانہ وظیفہ مقرر کردے، اور یہ وظیفہ اُس کو پکڑا بھی دیا جائے، تو اس میں سے کچھ رقم چھوڑ کر (کہ جو طالبِ علم کے ناشتے اور بعض دیگر ضروریات کے لیے ہو) باقی رقم قیام، طعام اور تعلیم کے اخراجات کی مد میں اس سے لے لی جائے، مثلاً چار ہزار روپے اس کو دیے، اور اس میں سے تین ہزار روپے اس سے مذکورہ اخراجات کے لیے لے لیے؛ اس طریقے سے طعام کے اخراجات تو واضح ہیں، قیام کے اخراجات میں سے بجلی، گیس، پانی، مدرسے کے خدمتی عملے کی تنخواہیں (بشمول ان کی رہائش) مدرسے کی تعمیر ومرمت کے خرچے نکالے جاسکتے ہیں۔ تعلیم کے اخراجات میں سے اساتذہ کی تنخواہیں اور ان کی رہائش کے خرچے اور درسی کتابوں کے اخراجات نکالے جاسکتے ہیں۔ اس کے بعد صرف چند ہی اخراجات رہ جاتے ہیں، مثلاً مدرسے کی تشہیر، یا درسی کتابیں اور اکرامِ ضیوف وغیرہ؛ تو ان کے لیے غیر زکاۃ فنڈ میں موصول ہونے والے چندوں سے کام نکالا جائے (فقہی مضامین، صفحہ ۲۷۶، ۲۷۷، تاریخ اشاعت: ۲۰۰۶ء)

اس طریقۂ کار میں ایک اور آسانی یہ اختیار کی جاسکتی ہے کہ شروع سال میں طلبہ سے ایک فارم پر دستخط کرالیے جائیں کہ وہ مدرسہ کے مقرر کیے ہوئے ایک ناظم کو اپنا وکیل مقرر کرتے ہیں، جو مہتمم سے ان کا وظیفہ

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حیلۂ تملیک کی چوتھی صورت (طلبہ کا مہتمم کو وصول اور خرچ کا وکیل بنانا)

تمام مستحقِ زکاۃ طلباء (یعنی بالغ فقیر" غیر بنو ہاشم یا نابالغ سمجھدار جن کا والد اور وہ خود فقیر ہوں) مہتمم صاحب کو زکاۃ وصدقاتِ واجبہ وصول کرنے اور مصارفِ مدرسہ میں خرچ کرنے کا اپنی طرف سے وکیل بنادیں۔

فقہائے کرام نے مسکین کے بارے میں بیان فرمایا ہے کہ وہ کسی دوسرے کو اپنی طرف سے زکاۃ کی رقم وصول کرنے کا وکیل بنا سکتا ہے اور وکیل بن جانے کے بعد وہ دوسرا شخص مسکین کی اجازت سے اُس کا قرض بھی ادا کرسکتا ہے اور دوسرا تصرف بھی کرسکتا ہے (کذا فی احسن الفتاویٰ ج۴ص۲۶۰، کتاب الزکاۃ، مطبوعہ: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی)

چنانچہ عالمگیریہ میں ہے:

وحیلة اخریٰ ان یقول الطالب للمطلوب من الابتداء وکل احداً من خدمی لیقبض لک زکاة مالی ،ثم وکله بقضاء دینک ، فاذاقبض الوکیل یصیرالمقبوض ملکالموکله وهم المدیون ، والوکیل بالقبض وکیل بقضاء دینه فیقضی دینه من هذاالمال بحکم وکالته(عالمگیریه ج٦ ص ۳۹۲)

اس صورت میں مہتمم صاحب کے زکاۃ وصدقاتِ واجبہ وصول کرتے ہی معطی کی ملک سے نکل کر متعین طلباء کی ملک میں آجائے گی، اس صریح توکیل سے پہلے مہتمم صاحب غیر معلوم

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وصول کرے، اور اس میں سے مدرسے کے مطلوبہ اخراجات ادا کرے، اور بقیہ رقم (جو ان کے ناشتے وغیرہ کی ہو) ان کو ادا کرے...... دستخط کرانے کے لیے فارم میں یہ شق بھی ضروری ہوگی کہ اگر دورانِ ماہ وہ طالبِ علم مدرسہ چھوڑ گیا یا کسی وجہ سے اس کا اخراج کیا گیا تو بقیہ رقم مدرسہ میں چندہ تصور ہوگی، دورانِ ماہ اگر کسی طالبِ علم کا انتقال ہوجائے تو چونکہ یہ نادر ہے، لہٰذا اگر کبھی ایسا ہو اور حساب لگا کر باقی رقم اس کے وارثوں کے حوالے بھی کردی جائے، تو یہ کسی مشکل کا باعث نہ ہوگی (ایضاً، صفحہ ۲۷۷، ملخصاً)

الکمیت والکیفیت طلباء کے وکیل تھے، جس سے مہتمم صاحب کے وصول کرنے سے زکاۃ معطیین کی ملک سے نکل جاتی تھی، لیکن متعین طلباء کی ملک میں نہیں آتی تھی، طلباء کو زکاۃ دینے تک تملیک کا فریضہ مہتمم صاحب کے ذمہ رہتا تھا، مستحقِ زکاۃ طلباء کی طرف سے صراحتاً توکیل کے بعد مہتمم صاحب معلوم الکمیت والکیفیت مدرسہ کے مستحق طلباء کے وکیل ہوں گے، مہتمم صاحب کے زکاۃ وصول کرنے سے طلباء مالک ہوجائیں گے، زکاۃ میں جو تملیک ضروری ہے وہ فریضہ بھی پورا ہوجائے گا۔

اہم انتباہ: اس صورت میں تمام مستحقِ زکاۃ طلباء اموالِ زکاۃ کے مالک ہوں گے، اموالِ زکاۃ خرچ ہونے سے پہلے ہر مستحقِ زکاۃ طالب علم اپنے مملوک مال کے مطالبے کا حق رکھتا ہے۔ نیز طالب علم کی وفات کی صورت میں ترکہ کے حقوق ومیراث بھی جاری ہوگی، نیز یہ توکیل نابالغوں کی طرف سے نہ ہو اس لئے کہ نابالغ کسی کو وکیل بالاخذ تو بنا سکتا ہے لیکن وکیل بالاعطاء نہیں بنا سکتا، نیز مستحقِ زکاۃ طلباء کی ملک میں آنے والا مال مقدارِ نصاب کو پہنچ جائے تو حولانِ حول کے بعد ان پر زکاۃ بھی فرض ہوگی۔ نیز مال جمع ہوتے ہوتے اتنا ہوگیا کہ ہر مستحق طالبِ علم کے حصہ میں بقدرِ نصاب مال آ گیا تو سب کی طرف سے مہتمم صاحب کی اخذِ مال کی توکیل ختم ہوجائے گی۔

چوتھی صورت میں ایک احتیاطی اور جامع تدبیر

اس لئے اس چوتھی صورت میں بہتر یہ ہے کہ طلباء مہتمم صاحب کو صرف وکیل بالاخذ نہ بنائیں بلکہ مہتمم صاحب کو اس چیز کا بھی وکیل بنائیں کہ وہ زکاۃ وصول کر کے طلباء کی طرف سے مدرسہ کو عطیہ دیدیں، چنانچہ دار العلوم کراچی کے عربی داخلہ فارم کی عبارت یہ ہے:

اخیر رئیس دار العلوم ونائبہ ان یستلم اموال الزکٰوۃ والصدقات الواجبۃ وکیلا منی ثم ینفقھا فی مصارف الطلبۃ اویجعلھا وقفا

علیٰ دار العلوم .

اردو والے فارم کی عبارت یہ ہے۔

''تاقیام دار العلوم میری طرف سے صدر دار العلوم کراچی کو یا جس کو وہ اجازت دیں اس کا اختیار ہوگا کہ زکاۃ وغیرہ کی رقم یا اشیاء وصول کر کے طلباء کی ضروریاتِ طعام وقیام وتعلیم وغیرہ میں حسبِ صوابدید خرچ کریں یا دار العلوم پر وقف کریں''

مگر اس فارم پر وہی طلبہ دستخط کریں جو مذکورہ تفصیل کے مطابق مستحق ہوں۔ [1]

اس طرح روز کے روز اموالِ زکاۃ وصدقاتِ واجبہ عطیات سے تبدیل ہوتے رہیں گے، طلباء کی ملک میں آنے اور مہتمم صاحب کے مدرسہ کو عطیہ کرنے کے بعد ان کی ملک سے نکلتے رہیں گے اور کسی طالب علم کو مطالبے کا حق نہیں رہے گا اور ان کی ملک میں مال جمع نہ ہونے کی وجہ سے کوئی طالبِ علم غنی نہیں ہوگا۔ [2]

---

[1] اس عبارت پر بعض حضرات نے یہ اشکال کیا ہے کہ چندہ دینے سے کوئی واقف نہیں بن جاتا، کیونکہ یہ چندہ وقف نہیں ہوتا، بلکہ وقف کی ملکیت ہوتا ہے؛ لہٰذا دار العلوم پر وقف کی تعبیر درست نہیں۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ صدقاتِ واجبہ کے علاوہ عمومی چندے کے بارے میں تو یہ بات درست ہے کہ وہ وقف نہیں، بلکہ وقف مدرسہ کی ملکیت ہوتا ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے چندہ دینے والا واقف نہیں بن سکتا، اور اس کے لیے طلبہ کی طرف سے وقف کی توکیل کی ضرورت بھی نہیں۔ لیکن عام طور پر داخلہ فارم میں طلبہ کی طرف سے جو توکیل ہوتی ہے، وہ صدقاتِ واجبہ کے بارے میں ہوتی ہے، اور صدقاتِ واجبہ کی مد میں جو رقوم یا اشیاء مدرسہ میں آتی ہیں، وہ خود بخود مدرسہ کی ملکیت نہیں ہو جاتیں، بلکہ اصل ملکیت ان میں طلبہ کی ہوتی ہے؛ لہٰذا یہ رقوم طلبہ کی طرف سے مدرسہ کی ملکیت میں بھی دی جا سکتی ہیں۔ اور اگر وقف کی ضرورت ہو تو انہیں وقف بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے صدقاتِ واجبہ کے بارے میں طلبہ سے مدرسہ کو عطیہ کرنے یا وقف کرنے کی توکیل کروالینا اور داخلہ فارم میں یہ لکھوالینا کہ ''دار العلوم پر وقف کریں'' بالکل درست ہے۔

محمد عالمگیر، ۲۲/۵/۱۴۳۰ھ جامعہ امدادیہ، فیصل آباد

[2] لہٰذا بعض حضرات نے تملیک کی اس صورت پر جو یہ شبہ کیا ہے کہ

اگر زکاۃ وصدقاتِ واجبہ اتنی مقدار میں جمع ہو چکے ہوں کہ مدرسہ میں موجود طلبہ پر تقسیم کرنے سے ہر ایک طالبِ علم صاحبِ نصاب بن جاتا ہو، تو مہتمم کو مزید زکاۃ وصدقاتِ واجبہ وصول کرنے کا حق نہیں ہونا چاہیے۔

یہ شبہ اس لیے درست نہیں کہ تملیک کی صورت میں مہتمم صاحب یا ان کے نمائندے متعین طلبہ کی طرف سے وکیل بالقبض ہونے کے ساتھ ساتھ وکیل بالصرف یا مدرسہ کو عطیہ کر دینے کے وکیل بھی ہیں۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

نیز طالبِ علم کے فوت ہو جانے کے بعد مدرسہ میں جمع شدہ رقم سے اس کے ترکہ کا کوئی تعلق نہ ہوگا اور طالبِ علم کے مدرسہ چھوڑ کر چلے جانے سے بھی کوئی مسئلہ پیدا نہ ہوگا، لیکن اس صورت میں مہتمم صاحب کے لئے لازم ہے کہ وہ مدرسہ کو عمومی اخراجات کی نیت کے ساتھ مالِ زکاۃ و صدقاتِ واجبہ ہبہ و عطیہ کرتے رہیں۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

لہٰذا وہ رقم کو وصول کرتے ہی مدرسہ کو عطیہ کرتے رہیں، ظاہر ہے کہ اس صورت میں طلبہ کی ملکیت اس مال پر باقی رہی ہی نہیں، اور اس صورت میں وہ طلبہ بدستور مصرفِ زکاۃ رہیں گے؛ نیز وہ مہتمم صاحب سے اس کے مطالبے کا بھی حق نہیں رکھتے، اور ان کے لیے حقِ مطالبہ نہ ہونے کا تعلق صرف رمضان المبارک کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ دورانِ سال تعلیمی ایام میں بھی یہی صورتِ حال ہے کہ جب یہ اموال مدرسہ کی ملکیت میں دے دیے گئے، تو طلبہ کی ملکیت ختم ہو جانے کی وجہ سے ان کا حقِ مطالبہ ختم ہو چکا، لہٰذا محض حقِ مطالبہ نہ ہونے کو طلبہ کا داخلہ ختم ہونے کی بنیاد بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔

محمد عالمگیر، ۲۲/۵/۱۴۳۰ھ۔ جامعہ امدادیہ، فیصل آباد

تملیک کی احوط واسہل صورت

تملیک کی پہلی دوصورتیں ایسا حیلہ ہیں جن میں احتمالِ ہزل کے ساتھ اور مفاسد یا مشکلات ہیں، تیسری اور چوتھی صورت میں حیلہ والا پہلونہیں یا کمزور ہے۔

اس لئے آخری دوصورتیں پہلی دوصورتوں کے مقابلہ میں احوط ہیں، احوط ہونے کے ساتھ ان میں آسانی بھی ہے کہ حیلۂ تملیک کے لئے کسی مسکین کی بار بار خدمات حاصل نہیں کرنی پڑیں گی اور مدرسہ میں بمدِ زکاۃ وصدقاتِ واجبہ آنے والی بڑی رقوم کی مقدار راز میں رہ سکے گی۔

تیسری اور چوتھی صورت میں فرق یہ ہے کہ تیسری صورت میں طلباء کو وظیفہ دینے تک زکاۃ کی تملیک والی شرط ادا نہیں ہوگی (اگرچہ معطیین کی زکاۃ ادا ہوجائے گی) جس سے مدرسہ کے کئی کام رُکے رہ سکتے ہیں۔

نیز اموالِ زکاۃ کو غیرِ زکاۃ کے ساتھ خلط کرنے کے جواز وعدمِ جواز کا مسئلہ بھی موجود رہ کر پریشانی کا باعث رہے گا۔

چوتھی صورت میں مہتمم صاحب کے وصول کرتے ہی زکاۃ کی تملیک والی شرط ادا ہوجائے گی اور وصول کرکے طلباء کی طرف سے مدرسہ کو عطیہ دینے کی صورت میں تمام اموال یکساں ہوجائیں گے خلط کے جواز وعدمِ جواز کا کوئی مسئلہ نہیں رہے گا۔

نیز چوتھی صورت میں غیر نقد اشیاء کی تملیک تیسری صورت کی بنسبت اسہل ہے۔

حاصل یہ ہے کہ تملیک کی چوتھی صورت اوراس میں بھی مہتمم کی طرف سے مدرسہ کو عطیہ کرنے والا پہلو سب سے احوط واسہل ہے۔

لیکن وہ مدارس جن میں صرف نابالغ طلباء زیرِ تعلیم ہوں اور مطبخ کا نظام جاری نہ ہو وہاں تیسری اور چوتھی صورت سے تملیک مشکل ہے وہاں دوسری صورت سے تملیک کرائی جائے

اور ماقبل میں مذکورہ تفصیل کے مطابق ہزل بننے سے اجتناب کیا جائے۔

فقط۔

واللہ اعلم

(مفتی) محمد طیب (صاحب)

جامعہ اسلامیہ امدادیہ

گلشن امداد، ستیانہ روڈ

فیصل آباد، پاکستان

نوٹ: درج بالا مضمون مرتب کر کے استصواب کے لئے جامعہ دارالعلوم کراچی ارسال کیا گیا، وہاں سے جو جواب موصول ہوا، آگے اس کو نقل کیا جاتا ہے۔

عریضہ برائے استصواب دارالعلوم، کراچی

بخدمت اقدس محترم المقام جامع المحاسن

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

امید ہے کہ جناب والا بعافیت ہوں گے۔ مدارس میں زکاۃ کی تملیک کی عموماً ضرورت پیش آتی رہتی ہے، مختلف حضرات کی طرف سے مدارس میں زکاۃ خرچ کرنے اور تملیک کے طریقہ کے بارے میں سوالات آتے رہتے ہیں، اس ضرورت کے پیشِ نظر یہاں شرکائے دارالافتاء کے مشورہ سے احقر نے یہ مسئلہ قدرے تفصیل سے لکھا ہے، رائے حاصل کرنے کے لئے جناب کی خدمت میں ارسال ہے۔ جناب والا سے گذارش ہے کہ تحریر ھٰذا کا مطالعہ فرما کر اپنی رائے گرامی تحریر فرمادیں۔ محمد طیب

(جامعہ امدادیہ، ستیانہ روڈ، فیصل آباد)

جواب: از مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب زید مجدہٗ

(صدر جامعہ دارالعلوم، کورنگی، کراچی نمبر ۱۴)

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

ناچیز غیر ملکی طویل سفر پر جانے کے لئے پا بہ رکاب ہے، جو غالباً رمضان کے پہلے عشرے تک جاری رہے گا، اس لئے یہ تحریر دارالافتاء میں دے رہا ہوں، وہاں ان شاء اللہ اس پر غور کر کے وہ حضرات اپنی رائے تحریر فرمادیں گے۔ والسلام۔ محمد رفیع عثمانی ۱۴۱۶/۷/۲۳ھ۔

تصویب از دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کورنگی کراچی

مخدومی و مکرمی جناب مولانا مفتی محمد طیب صاحب مد ظلہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ ! امید کہ مزاج گرامی بخیر و عافیت ہوں گے!

آپ کا مکتوبِ گرامی مع ''مسئلہ تملیکِ زکاۃ'' مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا محمد رفیع عثمانی مد ظلہم کے نام ماہِ رجب ۱۶ھ میں موصول ہوا تھا، حضرت والا نے دارالافتاء میں احقر کے پاس غور کر کے رائے لکھنے کے لئے فرمایا تھا! احقر نے اور دارالافتاء میں بعض دیگر رفقاء نے اس پر غور کیا، ہماری رائے درج ذیل ہے:

''مسئلہ تملیکِ زکاۃ'' کے تین عنوانات اور ان پر تفصیلی کلام اور تملیک کی چاروں صورتوں اور ان میں پائے جانے والے مفاسد اور فوائد کا مطالعہ کیا، ماشاء اللہ جواب درست ہے اور پوری تحقیق قابلِ قدر ہے۔

امداد الاحکام میں حضرت مولانا مفتی عبدالکریم صاحب رحمہ اللہ اور امداد المفتین میں سیدی و مولائی حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کے موقف کے درمیان حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا موقف سمجھنے میں جو تطبیق دی گئی ہے، وہ بہت عمدہ ہے۔ [1]
اور تملیک کی چوتھی صورت کی ترجیح نہایت مناسب ہے، البتہ (تملیک کی تیسری صورت کے تحت) صفحہ ۱۹ پر کھانے کی قیمت وصول کرنے کے بارے میں ایک تیسری صورت کا اور اضافہ کیا گیا ہے جو بالکل بے غبار ہے اور ساتھ ہی منسلک ہے، اس پر آنجناب غور فرمالیں اور مناسب سمجھیں تو اضافہ فرمالیں۔ [2] والسلام

محمد عبدالمنان عفی عنہ ۱۴۱۶/۱۰/۲۸ھ، دارالافتاء دارالعلوم کراچی نمبر۱۴

(مولانا مفتی محمد طیب صاحب کا مضمون مکمل ہوا)

---

[1] اس تطبیق پر کلام آگے رسالہ ہٰذا کے ضمیمہ میں ملاحظہ فرمائیں (محمد رضوان)

[2] اس تحریر میں مذکورہ صورت کا اضافہ شامل کر لیا گیا ہے (محمد رضوان)

اہلِ علم حضرات کی آراء

(1)......جناب حضرت نواب محمد عشرت علی خان قیصر صاحب رحمہ اللہ

(خلیفہ: حضرت مولانا محمد مسیح اللہ خان صاحب جلال آبادی وحضرت مولانا فقیر محمد صاحب پشاوری رحمہما اللہ)

مکرم ومحترم جناب حضرت مفتی محمد رضوان صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

''التبلیغ'' کا علمی وتحقیقی رسالہ نمبر۳ حیلہ تملیک سے متعلق موصول ہوگیا تھا، جواب میں تاخیر کا سبب بندہ کی آنکھ کا آپریشن تھا، الحمدللہ اب ڈاکٹر نے لکھنے پڑھنے کی اجازت دے دی ہے۔

اس رسالہ میں ماشاء اللہ ''حیلہ تملیک'' کے فوائد ومفاسد اپنے اکابر کے فتاویٰ سے مع دلائل تحریر کئے گئے ہیں جو علمائے کرام اور مدارس کے مہتمم حضرات کے لئے ان شاء اللہ نافع ہوں گے، جزاک اللہ تعالیٰ خیر الجزاء فی الدارین۔

دعاگو

بندہ محمد عشرت علیخان قیصر عفی عنہ ۲۸/ ذی الحجہ ۱۴۲۶ھ۔ کراچی

(2)......حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہٗ

(نائب صدر، جامعہ دارالعلوم کورنگی، کراچی ۱۴)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرم بندہ۔ زید مجدکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ !

(علمی وتحقیقی رسالہ) سرسری نظر سے دیکھنے کا تو موقع ملا، بہ نظرِ غائر نہ دیکھ سکا، لیکن ماشاء اللہ

سلسلہ بڑا مفید ہے، اللہ تعالیٰ اپنی رضا کے مطابق صدق واخلاص اور سلامتِ فکر کے ساتھ اسے جاری رکھنے کی توفیق عطا فرمائیں۔ آمین۔ والسلام۔

محمد تقی

۱۴۲۶/۱۲/۲۸ھ

(3)......مولانا عبدالقیوم حقانی صاحب زید مجدہٗ

(جامعہ ابوہریرہ، برانچ پوسٹ آفس، خالق آباد، نوشہرہ سرحد، پاکستان)

محترم المقام مفتی محمد رضوان صاحب زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

خدا کرے مزاج عالی بخیر وعافیت ہو! ماہنامہ ''التبلیغ''، کا علمی و تحقیقی سلسلہ نمبر۳، ۴ دینی مدارس میں تملیکِ زکاۃ وصدقات موصول ہوا، اللہ تعالیٰ اجرِ عظیم سے نوازیں، موضوع پر ماشاء اللہ زبردست علمی بحث کی گئی ہے، رب کریم سے دعاء ہے کہ وہ آپ کی علمی و تحقیقی خدمات کو دوام بخشے، حسبِ حکم انشاء اللہ بعد چند روز میں اپنی رائے ارسالِ خدمت کی جائے گی۔

ہم فقیروں اور ادارہ کے دیگر خدام کو دعاؤں میں یاد رکھنا، مطالعہ واستفادہ کے بعد ہی کوئی صحیح تجزیہ اور رائے بھیجی جاسکتی ہے، احقر سفر میں ہے۔

واجرکم علی اللہ۔ والسلام

عبدالقیوم حقانی/ 07/01/06

پھر اس کے بعد مولانا موصوف کی طرف سے درجِ ذیل جواب موصول ہوا:

جناب محترم ومکرم ومعظم حضرت مفتی محمد رضوان صاحب مدَّ فیوضہم العالیہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ! خیریت مع الخیر! ماہنامہ ''التبلیغ کا علمی و تحقیقی سلسلہ'' کا تیسرا وچوتھا شمارہ موصول ہوا، جسے نظرِ عمیق سے پڑھا گیا، بحمد اللہ رسالہ اپنی غرض ومقصد کو

پورا کرنے میں نہایت سرعت کے ساتھ اپنی منزل کی جانب رواں دواں ہے، نقد ونظر، تصویب وتنقیح کی روشنی میں باہمی افادہ واستفادہ کی راہ نہ صرف ہموار ہورہی ہے، بلکہ ہموار ہوچکی ہے، اوراب تعمیر شروع ہوچکی ہے۔

افادہ واستفادہ پر ہر صاحبِ تحقیق ومفتی آمادہ ہے..........اب یہ رسالہ تملیک زکاۃ کے مسئلہ کے الجھاؤ کو سلجھانے کے سفر پر ہے، اس ضمن میں مفید بحث شروع ہوچکی ہے، اس عنوان پر تفصیلی مدلل کلام صُوَرِ تملیک مفاسد وفوائد مدارس کے لئے انتہائی نافع ثابت ہورہی ہے، مثلاً ''تملیک کی چوتھی صورت کی ترجیح نہایت مناسب ہے'' ماشاء اللہ تحقیق کے ساتھ ایسی تطبیق بھی ہورہی ہے جو قابلِ قبول ہو۔

اس سلسلہ کو جاری رکھنا وقت کی اہم ضرورت بنتا جارہا ہے یہ سلسلہ اپنی جامعیت ہمہ جہتی پہلو تحقیق تدقیق بلکہ اب تطبیقِ مقبول اور مستند کتبِ فقہ کے حوالے جمہور اہلِ سنت کے موقف کی وضاحت، بعض اشکالات کے واضح جوابات ہر لحاظ سے محتاط تحریر کے کامیاب سفر پر ہے، جس کے لئے حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب تبریک کے مستحق ہیں۔ ع

مرداں چنیں می کنند

والسلام عبدالقیوم حقانی

۲۱ ذی الحجہ ۱۴۲۶ھ/ ۲۲ جنوری ۲۰۰۶ء

---

(4)......مولانا ڈاکٹر محمود احمد غازی صاحب مرحوم

(سابق صدر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد)

برادرِ مکرم ومحترم جناب مولانا مفتی محمد رضوان صاحب

مدیر ماہنامہ ''التبلیغ''

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

آپ کا ماہنامہ ''التبلیغ'' سلسلہ نمبر (۳،۴) موصول ہوا، اس شمارے میں تملیکِ زکاۃ کے بارے میں فاضلانہ تحقیقات شامل ہیں، جن سے استفادہ کرنے کا موقع ملا، جزاکم اللہ۔

مجھے امید ہے کہ آپ کا یہ علمی فیض جاری رہے گا اور آپ ایسے ہی عالمانہ تحقیقی مقالات شائع کرتے رہیں گے۔ والسلام

محمود احمد غازی

18/01/2006ء

(5)......مولانا مفتی محمد زکریا اشرف صاحب زید مجدہٗ

(مکان نمبر 1395 گلی نمبر 14، I-10-2، اسلام آباد)

محترم ومکرم جناب حضرت مفتی صاحب مدظلہ العالی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

امید ہے کہ مزاج گرامی بعافیت ہوں گے، تملیک کے موضوع پر مشتمل ماہنامہ التبلیغ موصول ہوا، جس میں تملیک کی مروجہ صورتیں مع مصالح ومفاسد مذکور تھیں، بندہ کو اس کے تمام مندرجات سے اتفاق ہے اور بظاہر کسی رائے دہی یا نقد کی ضرورت محسوس نہیں۔

تاہم بعض علماء کی طرف سے یہ کہا جارہا ہے کہ یہ مسئلہ پہلے بھی مع التحقیق شائع ہوچکا ہے، اس لئے اس کو نئے سرے سے تحقیقی مسائل کا حصہ بنانے کی ضرورت نہیں تھی، امید ہے کہ آئندہ شمارہ میں اس کی وجہ افادیت مذکور فرمائیں گے۔ فقط۔

والسلام

بندہ زکریا اشرف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جن علمائے کرام کی طرف یہ فرمایا جارہا ہے کہ یہ مسئلہ پہلے بھی مع التحقیق شائع ہوچکا ہے ان

سے ہماری درخواست ہے کہ وہ اس کی نشاندہی فرمائیں کہ یہ کہاں سے اور کب شائع ہوا، کیونکہ مسئلہ ھٰذا کے قلمی نسخہ سے ہمارے ادارہ میں اس کی کتابت اور اصل کتب کے حوالوں سے مراجعت اور نظرِ ثانی کے اہتمام کے ساتھ متعدد مقامات پر اصلاح، ترمیم و اضافہ اور حواشی کا اہتمام کیا گیا، اور پھر حضرت مولانا مفتی محمد طیب صاحب دامت برکاتہم کی خدمت میں نظرِ ثانی کے لئے ارسال کیا گیا اور پھر وہاں سے نظرِ ثانی موصول ہونے کے بعد حتمی اصلاح کے بعد اس مضمون کو پہلی مرتبہ علمی و تحقیقی سلسلہ میں شائع کیا گیا ہے، جس کا سبب دینی مدارس و جامعات کی طرف سے وقتاً فوقتاً پیش آنے والے سوالات اور شبہات کے علاوہ موجودہ دور میں اہلِ علم حضرات کا اختلاف تھا۔ فقط

محمد رضوان

۱۴۲۷/۱/۳ھ

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

(6)......مولانا محمد نوید صاحب زید مجدہٗ

(سمن آباد، لاہور)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

السلام علیکم! آپ کا علمی مجلّہ التبلیغ موصول ہوا، جزاک اللہ، ابھی اس رسالے کا مطالعہ نہیں کیا البتہ سرسری نگاہ ڈالی ہے، ماشاء اللہ اچھی علمی تحقیق ہے، خاص طور پر وہ علماء جو مدارس سے انتظامی معاملات میں وابستہ ہیں۔ والسلام

محمد نوید عفی عنہ

17-02-2006

مکان نمبر 12 عبداللہ سٹریٹ، کمبوہ کالونی، سمن آباد، لاہور

(7)......مولانا عبدالواحد صاحب زید مجدہٗ

(سابق رفیق: دارالافتاء ادارہ غفران)

باسمہٖ تعالیٰ

شاید ہی کوئی ایسا دینی ادارہ یا مکتب ہوگا کہ جہاں ''حیلہ تملیک'' کی ضرورت نہ پڑتی ہو، بحمداللہ تعالیٰ ہر شہر اور علاقے میں مدارس اور مکاتیب کی روز بروز ترقی ہو رہی ہے، لیکن افسوس کہ اب بھی بعض علاقوں میں ایسے دینی ادارے ہیں کہ جہاں کہ منتظمین اس سنجیدہ مسئلہ سے کماحقہٗ واقف نہیں ہیں، کما لا یخفی علی ارباب الافتاء۔

خود ہمیں زمانہ طالبِ علمی میں بعض مدارس کے لئے خدمت انجام دینے کا موقع ملا، لیکن بفضل اللہ تعالیٰ جب مادرِ علمی دارالعلوم کراچی سے وابستگی ہوئی تو پہلے دن ہی داخلہ فارم پر اس حساس مسئلہ کا انتہائی سہل اور بے غبار حل دیکھ کر غیر معمولی خوشی ہوئی (جیسا کہ اس رسالہ میں بھی ''چوتھی صورت'' میں مذکور ہے)

جدید اور اہم تشنۂ تحقیق مسائل کے حل کا جو مفید و مستحسن طریقہ مخدومی جناب مفتی محمد رضوان صاحب زید مجدہم نے اختیار فرمایا ہے، قابلِ صد مبارک اور لائقِ تحسین ہے، یہ طریقۂ کار جہاں اہلِ علم کی گراں قدر آراء سے مزین اور اکابرین کی تصدیق کی بناء پر ممتاز ہے وہیں اس میں ہم جیسے طالبِ علموں کے لئے ایک علمی و تحقیقی مسئلہ اپنے مالہٗ وما علیہ کے ساتھ بدوں کسی مشقت کے میسر ہو جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ مفتی رضوان صاحب سمیت ادارہ غفران کے جملہ رفقاء کی مساعی جمیلہ کو شرفِ قبولیت کے ساتھ ساتھ دوام و ترقی نصیب فرمائیں (آمین ثم آمین)

عبدالواحد ۲۶/۲/۱۴۲۷ھ

رفیق ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

(8)......مولانا مفتی منظور احمد صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد)

محترم جناب حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

امید ہے کہ مزاجِ گرامی بعافیت ہوں گے، اور یہی دعاء بھی ہے، آپ کے ادارے کی طرف سے ماہنامہ التبلیغ کا علمی وتحقیقی سلسلہ (نمبر۳،۴) ''رفع التشکیک عن حیلة التملیک'' موصول ہوا۔

جس میں استاذِ مکرم حضرت مولانا مفتی محمد طیب صاحب زید مجدہم، مہتمم جامعہ اسلامیہ امدادیہ نے وصولیٔ زکاۃ وصدقاتِ واجبہ میں اربابِ مدارس کی شرعی حیثیت، تملیک کی اہمیت، مدارس میں رائج تملیک کی صورتیں اور تملیک کی شرعاً قابلِ قبول اور بے غبار صورتوں کو بڑے واضح اور منقح انداز میں پیش فرمایا ہے۔

آج کل بہت سے مدارس میں تملیک کا اہتمام ہی نہیں ہوتا، اگر کہیں ہوتا ہے تو ایسے حیلوں سے جو ہزل ہوتے ہیں جن سے تملیک کا مقصد حاصل نہیں ہوتا، جو مدارس کے ذمہ داران کے لئے دنیا وآخرت دونوں میں خطرناک ثابت ہوسکتا ہے، ان حالات میں اس تحریر کی اشاعت ایک مستحسن اقدام ہے۔

امید ہے کہ اہلِ مدارس اس کی طرف سنجیدگی سے توجہ فرمائیں گے، آخر میں جواب میں تاخیر کی وجہ سے معذرت خواہ ہوں۔ والسلام

منظور احمد

۱۲/ ۷/ ۱۴۲۷ھ

دارالافتاء: جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد، پاکستان

ضمیمۂ اولیٰ

عاملین و منتظمینِ مدرسہ سے متعلق حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے موقف کی تنقیح

معروضات از قلم: مفتی محمد رضوان

استفاضہ: مولانا مفتی عبدالقدوس ترمذی صاحب زید مجدہٗ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

معظم و محترم جناب حضرت مولانا مفتی محمد طیب صاحب زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

مسئلۂ تملیک سے متعلق بحمد اللہ تعالیٰ آنجناب کی تحقیق شائع ہو چکی ہے، اور متعدد مقامات سے اہلِ علم کی رائے بھی موصول ہو چکی ہے۔

جناب مولانا مفتی سید عبدالقدوس ترمذی صاحب دامت برکاتہم رمضان المبارک سے قبل یہاں پر تشریف لائے تھے، اور انہوں نے آنجناب کے مضمون پر کچھ زبانی گفتگو کے دوران حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کے عاملین سے متعلق جناب کے موقف پر تنقیح فرمائی تھی اس کا حاصل درجِ ذیل ہے۔

آنجناب نے اپنے مضمون میں جو درجِ ذیل مضمون نقل فرمایا ہے کہ:

> حضرت مفتی صاحب کی درجِ ذیل تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ حضرت سہارنپوری سے مکاتبت کے بعد حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ کی رائے سے مطمئن ہو گئے تھے۔

''تملیک زکاۃ کے مسئلہ سے متعلق میرا رسالہ جو سن ۱۳۶۱ھ میں لکھا گیا تھا

......اس میں مہتممینِ مدرسہ کا حکم عاملینِ صدقہ کے حکم سے مختلف اسی شبہ کی بنیاد پر لکھا گیا تھا، جو خود سیدی حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ نے پیش فرمایا، لیکن جب اس شبہ کو خود حضرت نے رأس الفقہاء حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کے سامنے پیش فرمایا اور حضرت موصوف نے اس کا جواب تحریر فرمایا تو حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کا وہ شبہ رفع ہو گیا اور وہ اسی حکم پر مطمئن ہو گئے جو حضرت ممدوح نے لکھا تھا" (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، امداد المفتیین ص ۱۰۸۵، کتاب المتفرقات، رسالہ "اماطۃ التشکیک فی اناطۃ الزکاۃ بالتملیک" مطبوعہ: دارالاشاعت، کراچی)

(رفع التشکیک عن حیلۃ التملیک)

اس پر اشکال ہے کہ جب حضرت تھانوی حضرت سہارنپوری کی رائے سے متفق ہو گئے تھے تو پھر امداد الاحکام میں دوسری رائے کیسے آ گئی، جیسا کہ مذکورہ حوالوں سے واضح ہے، جبکہ حضرت تھانوی اور حضرت سہارنپوری کی مکاتبت ۱۳۲۵ھ کی ہے اور امداد الاحکام کا وہ فتویٰ جس میں ہے کہ مالِ زکاۃ مدرسہ کی مِلک نہیں ہوتا سن ۱۳۴۸ھ کا ہے ۔اس کا جواب یہ ہے کہ ۱۰ رمضان سن ۱۳۴۵ھ تک امداد الاحکام کے تمام فتاویٰ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بالالتزام ملاحظہ فرمائے ہیں، اس کے بعد کے فتاویٰ بالالتزام حضرت نے ملاحظہ نہیں فرمائے، بعض فتاویٰ جو حضرت کی نظر سے گزرے ہیں، ان پر حضرت نے دستخط فرمائے ہیں (امداد الاحکام ج ۲ ص ۲۳۸، کتاب الزکاۃ، باب مصارف الزکاۃ، مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم کراچی)

اور یہ فتویٰ رمضان سن ۱۳۴۸ھ کا ہے اور اس پر حضرت کے دستخط نہیں ہیں، اس سے واضح ہوا کہ یہ فتویٰ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے ملاحظہ نہیں فرمایا۔ رمضان سن ۱۳۴۸ھ کے بعد کے فتاویٰ کے بارے میں حضرت مفتی عبدالکریم صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ "البتہ کوئی جواب حضرت مدظلہ کی تحقیق کے خلاف نہیں

لکھا جاتا'' حضرت مفتی عبدالکریم صاحب کی رائے میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی رائے امدادالاحکام کے جواب کے مطابق تھی اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ کی رائے سے متفق ہوگئے تھے تو گویا حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی اس مسئلہ میں آخری رائے سمجھنے میں دونوں حضرات کی آراء مختلف ہوگئیں (محمد طیب) (حاشیہ رفع التشکیک عن حیلۃ التملیک)

لیکن حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کے جو فتاویٰ اور تحریرات ۱۳۲۵ھ کے بعد کی ملتی ہیں، ان سے بھی حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے اپنے سابقہ موقف کی ہی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے ۲۰ جمادی الاخریٰ سن ۱۳۳۱ھ کو بھی یہی فتویٰ جاری فرمایا ہے (ملاحظہ ہو، امدادالفتاویٰ جلد۲، صفحہ ۴۰، کتاب الزکاۃ)

نیز سن ۱۳۳۷ھ کے محررہ ایک فتوے سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے (ملاحظہ ہو امدادالفتاویٰ جلد۳ صفحہ ۳۴۷، کتاب الاجارۃ)

اور حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کے حوالہ سے مواعظ وملفوظات میں بھی سابق موقف کی ہی ترجمانی پائی جاتی ہے (ملاحظہ ہو: ''چندہ کے احکام وفضائل صفحہ ۴۱، بحوالہ الکلام الحسن صفحہ ۲۳۲، وچندہ کے احکام وفضائل صفحہ ۷۶ وصفحہ ۷۷، بحوالہ الافاضات الیومیہ جلد۲ صفحہ ۲۸۸، ترتیب جناب محمد اقبال قریشی صاحب مدظلہٗ، ہارون آباد)

علاوہ ازیں حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی خانقاہ میں مفتی کے عہدہ پر فائز حضرات ''حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی وحضرت مفتی عبدالکریم گمتھلوی صاحب رحمہما اللہ کے ان فتاویٰ سے جو امدادالاحکام میں درج ہیں، اسی موقف کی تائید ہوتی ہے (ملاحظہ ہو: امدادالاحکام جلد۲ صفحہ ۸۵، ۸۶ و صفحہ ۹۰، ۹۱، نیز ملاحظہ ہو: امدادالاحکام جلد۳ صفحہ ۲۲۰، و۲۲۲ وصفحہ ۲۶۵ تا ۲۶۷، احکام المساجد والمدارس)

پھر حضرت تھانوی رحمہ اللہ جیسی شخصیت کی طرف جن کے ہاں ترجیح الراجح وغیرہ کے خصوصی

وامتیازی انتظامات تھے، اپنے سابق موقف سے بغیر کسی تشہیر واعلان کے رجوع کی نسبت کرنا قابلِ تامل ہے۔

نیز خود حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے جو فتاویٰ سن ۱۳۵۰ھ میں تحریر فرمائے، ان میں بھی یہی موقف بیان کیا گیا ہے۔

چنانچہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے سن ۱۳۵۰ھ میں ایک فتوے کی تصدیق فرمائی، اس میں مذکور ہے:

بلکہ مہتمم مدرسہ منجانبِ صاحبِ زکاۃ بطور وکیل الخ (ملاحظہ ہو: امداد المفتین صفحہ ۴۶۳، کتاب الزکاۃ، باب مصارف الزکاۃ وصدقۃ الفطر وغیرہا)

اس کے علاوہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے سن ۱۳۶۱ھ میں جو رسالہ ”اماطۃ التشکیک فی اناطۃ الزکوٰۃ بالتملیک“ تحریر فرمایا تھا۔

اور حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کا وصال ۱۶/ رجب ۱۳۶۲ھ بمطابق 20 جولائی 1943ء بروز سہ شنبہ کو ہوا۔

اور اس کی اشاعت بھی بیس سال بعد سن ۱۳۸۲ھ میں فرمائی تھی، اس پر بھی حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کی تصدیق ہے (ملاحظہ ہو: امداد المفتین صفحہ ۱۰۶۶، کتاب الزکاۃ، رسالہ ”اختیار الصواب فی مختلف الابواب“)

اس میں بھی صاف تحریر فرمایا گیا ہے کہ:

مدارس کے مہتمم یا سفراء عاملینِ صدقہ کے حکم میں نہیں ہوسکتے (امداد المفتین صفحہ ۱۰۷۸، کتاب المتفرقات، رسالہ ”اماطۃ التشکیک فی اناطۃ الزکاۃ بالتملیک“ مطبوعہ: دارالاشاعت، کراچی)

اس رسالہ مذکورہ سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا آخری اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا پہلا موقف بھی یہی تھا۔

لیکن بعد میں سن ۱۳۹۵ھ میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی طرف جو یہ بات منسوب فرمائی ہے کہ وہ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمہ اللہ کے قول سے مطمئن ہوگئے تھے، یہ کیسے ممکن ہے جبکہ وہ مکاتبت جو حضرت

سہارنپوری سے ہوئی (اور بقول حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ کے اس پر حضرت تھانوی رحمہ اللہ مطمئن ہوگئے تھے) وہ سن ۱۳۲۵ھ کی ہے، مگر سن ۱۳۶۱ھ تک حضرت تھانوی رحمہ اللہ اسی موقف پر قائم رہے، نیز ۱۳۸۲ھ تک حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ خود بھی۔

حضرت مفتی عبدالقدوس صاحب زید مجدہم کا فرمانا یہ ہے کہ حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ کا آخری موقف یہ ان کا اپنا آخری ذاتی موقف تو قرار دیا جاسکتا ہے، حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا آخری نہیں۔

لہٰذا مذکورہ تفصیل کے پیشِ نظر حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی طرف یہ بات منسوب کرنا کہ وہ آخر میں حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کے موقف کے قائل ہوگئے تھے، وغیرہ وغیرہ؛ محلِ نظر ہے۔

یہ حضرت مولانا مفتی سید عبدالقدوس ترمذی صاحب زید مجدہٗ کی گفتگو کا وہ حاصل تھا جو بندہ سمجھا ہے۔

امید ہے کہ ان گزارشات پر غور کیا جائے گا، اور اپنی رائے سے آگاہ کیا جائے گا۔

فقط۔ والسلام

محمد رضوان

۱۹/شوال ۱۴۲۷ھ

ادارہ غفران، راولپنڈی

جوابِ تنقیح

مولانا مفتی محمد عالمگیر صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد)

بگرامیٔ خدمت جناب مولانا مفتی محمد رضوان صاحب زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ! منسلکہ جواب سیدی حضرت استاذِ مکرم مولانا مفتی محمد طیب صاحب مدظلہم نے لفظ بہ لفظ ملاحظہ فرمالیا ہے، اور حضرت کی تصدیق واجازت سے ہی روانہ کیا جارہا ہے، والسلام

محتاجِ دعاء: محمد عالمگیر۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بخدمت جناب حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

مزاجِ گرامی! مسئلۂ تملیک میں حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کے آخری موقف کے بارے میں حضرت مولانا مفتی عبدالقدوس ترمذی صاحب کے حوالہ سے جو تحریر آنجناب نے ارسال فرمائی تھی، اس کے بارے میں یہ عرض ہے کہ یہ بات درست ہے کہ سن ۱۳۲۵ھ میں حضرت حکیم الامت تھانوی اور حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ کے درمیان اس مسئلہ میں مکاتبت کے باوجود حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے بعض ایسے فتاویٰ موجود ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کی رائے اس مکاتبت کے بعد بھی حسبِ سابق ہی رہی، جیسا کہ امدادالفتاویٰ (۴۰/۲) میں درج شدہ جمادی الاخریٰ ۱۳۳۱ھ کے فتویٰ، نیز امدادالاحکام (۲۲۲/۳) کے فتویٰ سے ظاہر ہے، جس کے آخر میں یہ عبارت بھی درج ہے ''افاد ذلک کلہ الشیخ دام علاہ''

تاہم سن ۱۳۴۷ھ کے جس فتویٰ کا اس سلسلہ میں حوالہ دیا گیا ہے اس کا انطباق زیرِ بحث مسئلہ پر مشکل ہے، کیونکہ یہ سوال وجواب مالِ زکاۃ کے بارے میں نہیں بلکہ عام چندے کے بارے میں ہے، اس لئے کہ یہ ایامِ بیماری میں مدرسین کو تنخواہ اور طلبہ کو وظائف دینے سے متعلق ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ اگر حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی رائے یہ تھی کہ بعض مہتمم مدرسہ کے قبضہ سے تملیک متحقق نہیں ہوتی تو پھر اس رقم سے حضرت رحمہ اللہ مدرسین کو تنخواہ دینے کی اجازت قطعاً نہ دیتے، کیونکہ مالِ زکاۃ کی تملیک کے بغیر اسے تنخواہوں میں خرچ کرنا بلاشبہ ناجائز ہے۔ حالانکہ حضرت رحمہ اللہ اس رقم سے باذنِ معطیین یا مدرسہ کے قواعد وضوابط یا دیگر مدارس کے عرف ورواج کے مطابق اس کی اجازت دے رہے ہیں، جس سے واضح ہے کہ یہ مال مالِ زکاۃ نہیں ہے۔

غالباً اسی وجہ سے حضرت رحمہ اللہ نے اس سوال کا جواب شروع ہی اس جملے سے فرمایا ہے کہ ''ظاہراً یہ سوال متعلق چندہ کے ہے'' (امداد الفتاویٰ (۳/۳۴۷، کتاب الاجارۃ، السر المکنون، مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم کراچی)

تاہم امداد الفتاویٰ وامداد الاحکام کے جن دو فتاویٰ کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے، وہ اس مسئلہ میں واضح ہیں

اس صورتِ حال میں ہماری رائے یہ ہے کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا اس مسئلہ میں آخری موقف کیا تھا؟ اس کا فیصلہ ازخود کرنے کے بجائے اہلِ علم کے سامنے پوری صورتِ حال یعنی مذکورہ فتاویٰ جات اور حضرت مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا موقف رکھ دیا جائے، ممکن ہے کوئی صاحبِ علم اس عقدہ کو واضح طور پر حل فرمادیں۔ [1]

---

[1] دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ اہلِ علم حضرات کے ذریعہ سے اس قضیہ کو حل فرمائیں، جو کہ اکابر حضرات کی مشغولیات ومصروفیات کو دیکھتے ہوئے تو بظاہر مشکل ہے، ممکن ہے کہ بعض اصاغر اس پر کچھ لب کشائی فرمائیں۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

تاہم حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے آخری موقف میں اس تعارض اور اختلافِ آراء کے باوجود نفسِ مسئلہ میں ہماری رائے اب بھی وہی ہے جو حضرت مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہٗ نے آخر میں اختیار فرمائی ہے، اور وہ امداد المفتین کے آخر میں درج ہے۔

کیونکہ ایک تو اس کی تائید عالمگیریہ کے درجِ ذیل جزئیہ سے ہوتی ہے:

(وحیلة أخری) أن یقول الطالب للمطلوب من الابتداء وکل واحدا من خدمی لیقبض لک زکاة مالی، ثم وکله بقضاء دینک، فإذا قبض الوکیل یصیر المقبوض ملکا لموکله وهو المدیون والوکیل بالقبض وکیل بقضاء دینه فیقضی دینه من هذا المال بحکم وکالته (ج٦ ص ٣٩٢، کتاب الحیل، الفصل الثالث فی مسائل الزکاة)

نیز ابوحنیفۂ وقت حضرت گنگوہی رحمہ اللہ اور حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کی رائے بھی یہی ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

بندہ کا اپنا ذاتی رجحان تو اسی طرف ہے کہ حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کا حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمہ اللہ کے موقف کی طرف رجوع بظاہر کسی معتبر دلیل سے ثابت نہیں اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ جیسی ذمہ دار اور معتمد فقیہ شخصیت کے بیان فرمودہ رجوع پر اعتماد کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوتا، لیکن جب خود حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کے فتاویٰ و آراء ۱۳۲۵ء کے بعد کی بھی سابقہ موقف کے مطابق ہی واضح طور پر پائی جارہی ہیں اور حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کے نائب مفتی حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی و حضرت مفتی عبدالکریم گمتھلوی رحمہما اللہ کے فتاویٰ بھی اس کے معارض ہیں، تو اس کا قبول کرنا مشکل ہے۔ تاہم اس کے باوجود مہتممینِ مدرسہ کے بارے میں مفتی عالمگیر صاحب زید مجدہم کی آخر میں درج شدہ تصریح کی طرح ہماری ذاتی رائے بھی وہی ہے۔

اور اصل قابلِ تحقیق و تنقیح مسئلہ حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کے سابقہ مؤقف سے رجوع اور آخری مؤقف کے بارے میں ہے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ محمد رضوان۔

[1] اگر بغور دیکھا جائے تو حضرت مفتی اعظم پاکستان قدس اللہ سرہ نے طلبہ کی طرف سے صراحۃً توکیل پر مشتمل جوشق داخلہ فارم میں درج فرمائی ہے، یہ حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کے منشاء کے عین مطابق ہے، کیونکہ حضرت تھانوی رحمہ

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

نیز اس طریقِ تملیک کے وجوہِ ترجیح ہماری پہلی تحریر میں درج ہیں۔ فقط

محمد عالمگیر

۱۴۲۹/۱/۱۳ھ

دارالافتاء، جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد، پاکستان

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

اللہ کے اشکال کی وجہ یہی تھی کہ مہتمم جب آخذینِ زکاۃ کا وکیل نہیں تو وہ زکاۃ کس طرح وصول کرسکتا ہے؟ چنانچہ حضرت رحمہ اللہ نے اپنا اشکال حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کی خدمت میں ان الفاظ میں پیش فرمایا:

''عمال بیت المال منصوب من السلطان ہیں، اور سلطان کی ولایت عامہ ہے، اس لیے وہ سب کا وکیل بن سکتا ہے، اور مقیس میں ولایت عامہ نہیں، اس لیے آخذین کا وکیل کیسے بنے گا؟ کیونکہ نہ توکیل صریح ہے، نہ دلالۃً، اور مقیس علیہ میں دلالۃً ہے'' (امداد الفتاویٰ، ۶/۲۶۴)

حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ نے اس اشکال کے جواب میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہی ہے کہ سلطان کی طرح یہاں بھی توکیل دلالۃً موجود ہے، تاہم حضرت مفتی اعظم پاکستان رحمہ اللہ نے جو طریقہ تجویز فرمایا ہے، اس میں دلالۃً توکیل پر اکتفاء نہیں کیا گیا بلکہ توکیل صراحتاً کروالی گئی ہے، جس سے حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کے اشکال کی وجہ بھی واضح طور پر رفع ہو رہی ہے، لہٰذا بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے (واللہ اعلم) کہ یہ طریقۂ تملیک تمام حضرات اکابر رحمہم اللہ کی منشاء کے عین مطابق ہے۔ محمد عالمگیر، ۱۴۳۰/۵/۲۲ھ

توکیل بالاخذ والانفاق کے طریقۂ تملیک پر بعض شبہات کا جائزہ

مولانا مفتی محمد عالمگیر صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء، جامعہ اسلامیہ امدادیہ، ستیانہ روڈ، فیصل آباد)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعض مدارس میں رائج فقراء اور مستحقینِ زکاۃ کی طرف سے زکاۃ کی وصولی اور پھر اسے مدرسہ کی مِلک کردینے کی توکیل پر مشتمل (حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ کے اختیار کردہ) حیلۂ تملیک کے متعلق ایک فتویٰ جاری ہوا، جس میں اس طریقہ کے درست نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔

مذکورہ فتوے میں تملیک کے مندرجہ بالا طریقہ کے ناجائز ہونے کی جو وجوہ بیان کی گئی ہیں، وہ مختصراً یہ ہیں:

(1)...... وصولیٔ زکاۃ کی توکیل کے لئے یہ ضروری ہے کہ مخصوص جماعت یا مخصوص افراد سے زکاۃ وصول کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو، جبکہ مذکورہ طریقہ میں یہ شرط نہیں پائی جاتی۔

(2)......توکیل بالاستقراض پر قیاس، جس کا حاصل یہ ہے کہ استقراض کے باب میں عمومی توکیل جائز نہیں ہے، لہٰذا زکاۃ کے باب میں بھی ایسی توکیل ناجائز ہوگی۔

(3)...... مہتمم صاحب فی طالب علم مقدارِ نصاب سے زائد وصول کرنے کے شرعاً مجاز نہیں ہیں، جبکہ اس توکیل میں مقدارِ نصاب سے زائد وصول کیا جاتا ہے۔

(4)......موکلین ہر وقت مہتمم یا ناظم صاحب کو اس وکالت سے معزول کرسکتے ہیں۔

(5)...... وقف کی صورت میں طلبہ واقف ہونے کی حیثیت سے جب چاہیں مدرسہ پر قابض ہوکر مہتمم یا ناظم صاحب کو معزول کر کے جملہ اختیارات اپنے ہاتھ میں لے سکتے ہیں۔

لیکن ہماری رائے میں مذکورہ جواب درست نہیں ہے، اور مذکورہ بالا وجوہ اس طریقہ کے عدمِ جواز کی بنیاد نہیں بن سکتیں، جس کی تفصیل درجِ ذیل ہے:

وجہِ اول کا جائزہ

وصولیٔ زکاۃ کی توکیل صحیح ہونے کے لئے مخصوص جماعت یا مخصوص افراد سے زکاۃ وصول کرنے کو شرط اور ضروری قرار دینا محلِ نظر ہے، مذکورہ فتویٰ میں اس شرط کو ثابت کرنے کے لئے کوئی واضح دلیل یا کوئی صریح جزئیہ نہیں ذکر کیا گیا، بلکہ اس عبارت سے استدلال کیا گیا ہے:

ولو خلط زكاة موكليه ضمن وكان متبرعا إلا إذا وكله الفقراء

(الدر المختار مع رد المحتار، ج ۲ ص ۲۶۹، كتاب الزكاة)

لیکن اس عبارت سے مبحوث عنہ مسئلہ میں استدلال درست نہیں ہے، اس لئے کہ اس عبارت کے دو حصے ہیں، ایک مستثنیٰ منہ یعنی:

"ولو خلط زكاة موكليه ضمن وكان متبرعا"

دوسرا مستثنیٰ یعنی "**إلا إذ وكله الفقراء**"

اب مستثنیٰ منہ کا اس مسئلہ کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں ہے، کیونکہ اس میں جس شخص کو وکیل بنایا جارہا ہے، وہ زکاۃ وصول کرنے کا وکیل نہیں، بلکہ زکاۃ ادا کرنے کا وکیل ہے، جبکہ مسئلۂ تملیک میں مہتمم یا ناظم زکاۃ وصول کرنے کا وکیل ہوتا ہے، ادا کرنے کا نہیں، دوسرے لفظوں میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ مذکورہ عبارت میں موکلین اغنیاء ہیں، جو کسی کو اپنی زکاۃ ادا کرنے

کا وکیل بنا رہے ہیں، اور مسئلۂ تملیک میں موکلین فقراء ہیں، جو زکاۃ وصول کر کے اسے خرچ کرنے کا وکیل بنا رہے ہیں، لہٰذا اس حصہ کا زیرِ بحث مسئلۂ تملیک کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

البتہ دوسرے حصہ یعنی مستثنیٰ میں موکلین فقراء ہی ہیں، لیکن اس کے باوجود اس سے استدلال درست معلوم نہیں ہوتا۔

کیونکہ اس میں صرف موکلین کا ذکر ہے، اور جن لوگوں سے زکاۃ وصول کرنی ہے، ان کا یہاں ذکر ہی نہیں ہے، لہٰذا یہ کلام عام ہے، جو بظاہر دونوں صورتوں کو شامل ہے، یعنی جن لوگوں سے زکاۃ وصول کرنی ہے، وہ متعین اور مخصوص ہوں، یا غیر متعین اور غیر مخصوص، دونوں صورتیں اس میں شامل ہیں، کیونکہ اگر یہ صرف ایک صورت کو شامل ہوتی اور غیر متعین افراد سے زکاۃ وصول کرنے کی توکیل ناجائز ہوتی، تو اس کی تصریح فقہائے کرام کے کلام میں ضرور ہوتی، لہٰذا مذکورہ عبارت کو صرف ایک صورت کے ساتھ مخصوص کر کے اس پر تملیک کی مبحوث عنہ صورت کو متفرع کرتے ہوئے اسے ناجائز قرار دے دینا محض بلا دلیل ہے۔

نیز اصول کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کلام کو عموم پر محمول کرتے ہوئے یہی کہا جائے کہ یہ دونوں صورتوں کو شامل ہے، کیونکہ اسے کسی ایک صورت کے ساتھ مخصوص کر دینا تخصیص ہے، جس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہے، جبکہ عام کو عموم پر برقرار رکھنے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ وہاں دلیلِ خصوص کا نہ ہونا ہی کافی ہے، اور یہاں کوئی دلیلِ خصوص ہے نہیں، اس لئے اس کو عموم پر ہی محمول کیا جائے گا، لہٰذا اخذِ زکاۃ کی توکیل کے جواز کے لئے ماخوذ عنہم اغنیاء کا متعین ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، ہمارے اس موقف کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام المسلمین اور حاکم کو بالاتفاق اغنیاء سے زکاۃ وصول کرنے کا حق حاصل ہے، اور ظاہر ہے کہ امام اپنے لئے زکاۃ وصول نہیں کرتا، بلکہ وہ فقراء اور مستحقین کا نائب اور ان کی طرف سے وکیل ہوتا ہے، اور یہاں بھی اس نے جن لوگوں سے زکاۃ وصول کرنی

ہے، وہ ابتداءً متعین نہیں ہوتے، بلکہ غیر متعین اور غیر مخصوص ہوتے ہیں، لیکن محض اتنی بات کی وجہ سے کسی نے بھی امام کی نیابت اور وکالت کو ناجائز قرار نہیں دیا، جس سے واضح ہے کہ ماخوذ عنہم کی تعیین کو توکیل کے لئے ضروری قرار دینا درست نہیں ہے۔

وجہِ دوم کا جائزہ

مذکورہ فتویٰ میں اخذِ زکاۃ کی عمومی توکیل کا عدمِ جواز ثابت کرنے کے لئے استقراض کی عمومی توکیل کے عدمِ جواز کو بھی بنیاد اور سہارا بنایا گیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مجوث عنہ مسئلہ کو استقراض کی توکیل پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، جس کی وجوہ درجِ ذیل ہیں:

(1)......استقراض کی توکیل کا باطل ہونا متفق علیہ نہیں، بلکہ مختلف فیہ ہے، چنانچہ بعض فقہاء کا رجحان اس کی صحت کی طرف بھی ہے، مثلاً مذکورہ جواب میں درِمختار کے حوالہ سے جو اصول بیان کیا گیا ہے کہ: ’’التوکیل بالاستقراض باطل لاالرسالۃ (۵/۵۱۵)‘‘

اسی کے حاشیہ میں علامہ رافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

انظر ما قالوه فی الشرکة والمضاربة من أن الشریک والمضارب یملکان الاستدانة بالاذن وفی ذالک تصحیح التوکیل بالاستقراض، وانظر ما قاله الزیلعی عند قول الکنز :ومن ادعی أنه وکیل الغائب یقبض دینه، الخ(تقریرات الرافعی فی نهایة المجلد الخامس من الدر المختار مع رد المحتار ص۲۱۶)

اسی طرح علامہ شامی نے ’’منحۃ الخالق‘‘ میں ایک مسئلہ کے ضمن میں خیر الرملی کے حوالے سے تحریر فرمایا ہے:

وکتب الرملی أول کتاب الوکالة عند قول المؤلف وصح التوکیل بالإقراض والاستقراض أقول :والتوکیل بالإقرار

صحیح الخ (منحۃ الخالق علیٰ ھامش البحر الرائق، ج۷ص ۱۸۲، کتاب الوکالۃ، باب الوکالۃ بالبیع والشراء)

ان عبارات سے واضح ہے کہ متعدد فقہائے کرام توکیل بالاستقراض کے جواز کے بھی قائل ہیں۔

(2)......اگر یہ کہا جائے کہ توکیل بالاستقراض کے جواز میں اختلاف کے باوجود راجح یہی ہے کہ یہ توکیل باطل ہے اور مسئلہ تملیک میں عمومی توکیل بأخذ الزکاۃ کو قولِ راجح پر قیاس کرتے ہوئے ناجائز اور باطل ہی قرار دیا جائے تو یہ بھی صحیح نہیں ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ جن حضرات نے توکیل بالاستقراض کو باطل قرار دیا ہے ان کے نزدیک یہ علی الاطلاق باطل ہے، یعنی عمومی توکیل بھی باطل ہے اور کسی خاص شخص سے قرضہ لینے کی توکیل بھی باطل ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں اس اصول کی تفریعات بیان کرتے ہوئے یہ صورت بھی بیان کی گئی ہے:

وإن أخرج الآمر الكلام مخرج الوكالة بأن قال وكلتک بأن تستقرض لی من فلان عشرة دراهم وترهن هذا الثوب منه فإن أخرج الكلام الوكيل بعد هذا الكلام مخرج الرسالة بأن قال لفلان إن فلانا أرسلنی إليک يستقرض منک عشرة دراهم ويرهن منک هذا الثوب بالعشرة ففعل المقرض فما استقرض من الدراهم يكون للآمر حتى لا يكون للوكيل أن يمنع ذلک منه..........وإن أخرج الوكيل الكلام مخرج الوكالة بأن قال للمقرض أقرضنی عشرة دراهم وارتهن هذا الثوب منی بعشرة دراهم فالعشرة للوكيل وله أن يمنعها من الآمر (الفتاوىٰ الهندية، ج۳ص۶۰۸، کتاب الوكالة، الباب الخامس)

اس عبارت میں ''وکلتک بأن تستقرض لی من فلان ''کے الفاظ واضح طور پر دلالت کرر ہے ہیں کہ یہاں استقراض کی توکیل عام نہیں کہ کہیں سے بھی قرض لے آؤ بلکہ متعین شخص سے قرض لینے کی توکیل ہے،اور اگر وکیل بھی اس متعین شخص کے پاس جا کر وکالت کے طور پر ہی قرض مانگتا ہے تو اس توکیل کو باطل قرار دیتے ہوئے قرض پر لی گئی رقم کا مالک وکیل ہی کو قرار دیا گیا ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ جس طرح غیر متعین افراد سے استقراض کی توکیل باطل ہے اسی طرح کسی متعین فرد سے استقراض کی توکیل بھی باطل ہے۔

لہٰذا مذکورہ فتویٰ میں اسے عمومی توکیل کے ساتھ خاص سمجھنا درست نہیں ہے۔

اب اگر توکیل بأخذ الزکاۃ کو توکیل بالاستقراض پر قیاس کرنا ہے تو پھر قیاس دونوں صورتوں میں کرنا چاہئے؛ اور جس طرح توکیل بالاستقراض دونوں صورتوں میں باطل ہے اسی طرح توکیل بأخذ الزکاۃ بھی دونوں صورتوں (یعنی مأخوذ عنہم متعین ہوں یا غیر متعین) میں باطل ہونی چاہئے، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں، اور اگر قیاس صرف ایک صورت میں ہے، دوسری صورت میں نہیں ہے تو اس فرق کی وجہ کیا ہے؟ اس کا واضح ہونا ضروری ہے۔

(3)......''لا یصح التوکیل بالاستقراض ''اور''التوکیل بالاستقراض باطل ''کا سرسری اور ظاہری مفہوم تو یہی ہے کہ کسی سے قرض لینے کے لئے کسی کو وکیل بنانا ناجائز اور یہ وکالت غیر معتبر اور باطل ہے، اور اگر کوئی شخص کسی کو استقراض کا وکیل بناتا ہے تو یہ توکیل صحیح نہیں اور وہ شخص وکیل نہیں بنے گا؛ لہٰذا اگر وہ قرض لے گا تو اس کا یہ تصرف مؤکل پر لازم نہیں ہوگا؛ اور مذکورہ فتویٰ میں بھی اسی ظاہری مفہوم کو بنیاد بنا کر توکیل بأخذ الزکاۃ کو اس پر قیاس کرلیا گیا ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ عبارات کا یہ ظاہری معنیٰ فقہائے کرام کا مقصود نہیں ہے بلکہ اس اصول کا صحیح مطلب کچھ اور ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن تصرفات میں کسی کو وکیل بنایا جاتا ہے وہ دو قسم کے ہیں؛ بعض تصرفات وہ ہیں کہ جن میں وکیل کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان تصرفات کے وقت نسبت اپنی طرف نہ کرے، بلکہ مؤکل کی طرف کرے، اور اگر وکیل اپنی طرف نسبت کرے گا تو یہ تصرف مؤکل کی طرف سے نہیں بلکہ وکیل کی طرف سے سمجھا جائے گا، جیسے نکاح وغیرہ، اور دوسری قسم کے تصرفات وہ ہیں کہ جن میں مؤکل کی طرف نسبت کرنا ضروری نہیں بلکہ وکیل اپنی طرف نسبت کرلے تب بھی وہ تصرف مؤکل کی طرف سے ہی سمجھا جاتا ہے، جیسے بیع، اجارہ وغیرہ۔

پہلی قسم کے تصرفات (جن میں مؤکل کی طرف نسبت کرنا ضروری ہے) کے بارے میں بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ ان کی توکیل درحقیقت توکیل نہیں ہوتی بلکہ ''رسالہ'' ہوتا ہے، لہٰذا ان میں مرسل کی طرف نسبت کرنا ضروری ہے اور توکیل بالاستقراض بھی اسی قسم میں داخل ہے، یعنی اس میں بھی استقراض کے وقت مؤکل کی طرف نسبت کرنا ضروری ہے، اور اگر مؤکل کی بجائے وکیل اپنی طرف نسبت کردے گا تو یہ استقراض مؤکل کی طرف سے نہیں بلکہ وکیل کی اپنی ذات کے لئے ہوگا۔

لہٰذا ''**التوکیل بالاستقراض باطل**'' کا یہ مطلب نہیں کہ یہ توکیل بالکلیہ ہی باطل ہے اور وکیل کو مؤکل کے لئے استقراض کا حق ہی حاصل نہ ہوگا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ درحقیقت توکیل نہیں بلکہ ''رسالہ'' ہے، چنانچہ علامہ شامی ''منحۃ الخالق'' میں فرماتے ہیں:

أما ما كان منها تمليكا لعين أو منفعة أو حفظ فلا يضيفه إلى نفسه بل إلى الموكل فقط كقوله هب لفلان كذا أو أودعه كذا أو أقرضه كذا فلا بد في هذا من إخراج كلامه مخرج الرسالة فلا يصح أن يقول :هبني كذا كما مر ولا هبني لفلان أو أودعني لفلان وعلى هذا فقولهم التوكيل بالاستقراض باطل معناه أنه في

الحقيقة رسالة لا وكالة فلو أخرج الكلام مخرج الوكالة لم يصح بل لا بد من إخراجه مخرج الرسالة كما قلنا وبه علم أن ذلك غير خاص بالاستقراض بل كل ما كان تمليكا إذا كان الوكيل من جهة طالب التملك لا من جهة المملك فإن التوكيل بالإقراض والإعارة صحيح لا بالاستقراض والاستعارة بل هو رسالة (منحة الخالق علىٰ هامش البحر الرائق، ج۷ص ۱۵۲، كتاب الوكالة)

توکیل بالاستقراض کے بارے میں ماقبل میں عالمگیریہ کے حوالے سے جو عبارت لکھی گئی ہے اگر غور کیا جائے تو اس سے بھی علامہ شامی رحمہ اللہ کے بیان کردہ محمل کی ہی تائید ہوتی ہے۔

جب ''التوکیل بالاستقراض باطل'' کا صحیح مفہوم واضح ہوگیا تو اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ اس اصول کی وجہ سے مسئلۂ تملیک میں توکیل بأخذ الزکاۃ کو بالکلیہ ناجائز اور باطل قرار دے دینا درست نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا وجوہ کے پیش نظر یہ قیاس درست معلوم نہیں ہوتا۔

وجہِ سوم کا جائزہ

مذکورہ فتویٰ میں مبحوث عنہ حیلۂ تملیک کو ناجائز قرار دینے کی تیسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ مہتمم یا ناظم صاحب فی طالب علم مقدار نصاب سے زائد وصول کرنے کے شرعاً مجاز نہیں ہیں جبکہ بسا اوقات مہتممین حضرات فی طالب علم مقدار نصاب سے زائد بھی وصول کر لیتے ہیں۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ مقدارِ نصاب سے زائد وصولی کی کراہت علی الاطلاق نہیں ہے کہ ہر صورت میں ایسا کرنا مکروہ ہو، بلکہ فقہائے کرام رحمہم اللہ نے اس اصول سے کچھ صورتیں مستثنیٰ بھی فرمائی ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص مدیون ہے تو اسے مقدار نصاب سے اتنا زائد دینا جائز

ہے کہ دَین کی ادائیگی کے بعد باقی ماندہ مالیت نصاب سے کم ہو، اسی طرح اگر کوئی مستحقِ زکاۃ عیال دار شخص ہے تو اسے مقدارِ نصاب سے اتنا زائد دینا جائز ہے کہ اگر یہ مالِ زکاۃ کو اپنے عیال پر تقسیم کرے تو ہر ایک کے حصے میں مقدار نصاب سے کم آئے، چنانچہ درمختار میں ہے:

(وکره إعطاء فقير نصابا) أو أكثر (إلا إذا كان) المدفوع إليه (مديونا أو) كان (صاحب عيال) بحيث (لو فرقه عليهم لا يخص كلا) أو لا يفضل بعد دينه (نصاب) فلا يكره (الدرالمختار مع ردالمحتار، ج۲ ص۳۵۳، کتاب الزکاۃ، باب مصرف الزکاۃ والعشر)

اور بحر میں ہے:

وإنما قيدنا بقولنا يصير غنيا؛ لأنه لو دفع مائتى درهم فأكثر لمديون لا يفضل له بعد دينه نصاب لا يكره وكذا لو كان معيلا إذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كلا منهم نصاب (ج۲ ص۲۴۸، کتاب الزکاۃ، باب مصرف الزکاۃ)

یہاں یہ واضح رہے کہ مسئلۂ مذکورہ میں کراہت سے استثناء صرف انہیں دو صورتوں کے ساتھ خاص نہیں بلکہ استثناء کی اصل بنیاد حاجت اور ضرورت ہے۔

لہٰذا اگر کسی مستحقِ زکوۃ شخص کے حالات سے اس کا محتاج ہونا ظاہر ہو رہا ہو اور یہ ظنِ غالب ہو کہ اس کی احتیاج مقدارِ نصابِ زکاۃ سے پوری نہ ہوگی تو مدیون اور ذوعیال نہ ہونے کے باوجود اسے بھی مقدارِ نصاب سے زیادہ دینا بلا کراہت جائز ہوگا، فقہاء میں سے محقق ابن الہمام رحمہ اللہ کے قول سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

والأوجه غير هذا الإطلاق، بل أن ينظر إلى ما يقتضيه الأحوال فى كل فقير من عيال وحاجة أخرى كدين وثوب وغير ذلک (فتح القدير ج۲ص۲۷۹، کتاب الزکاۃ، باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز)

اور یہ واضح ہے کہ مدارس میں طلبہ کے لئے قیام، طعام، ان کا علاج معالجہ، بجلی، گیس، پانی، کتب اور تعمیرات وغیرہ ضروریات بہت زیادہ ہیں، اور یہ ضروریات درحقیقت طلبہ ہی کی ضروریات ہیں، لہٰذا انہیں پورا کرنے کے لئے اگر مہتمم یا ناظم صاحب بحیثیتِ وکیل یک مشت اتنی رقم وصول کر لیتے ہیں، جو فی طالب علم مقدارِ نصاب سے زیادہ بنتی ہے تو محقق ابن الہمام رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا تصریح کے مطابق اس میں کوئی حرج اور کراہت نہیں ہے۔

لہٰذا یہ بات بھی مبحوث عنہ طریقۂ تملیک کے عدمِ جواز کی وجہ نہیں بن سکتی۔

پھر یہاں ایک اور پہلو توجہ طلب ہے، وہ یہ کہ یہ مسئلہ بیان کرتے ہوئے فقہائے کرام نے کراہت کا حکم دفع، اعطاء، اغناء وغیرہ افعال پر لگایا ہے، اور یہ افعال مزکی یعنی زکاۃ دینے والے کے ہیں نہ کہ مستحقِ زکاۃ کے، کیونکہ مستحقِ زکاۃ کا فعل تو اخذِ زکاۃ ہے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے ''واللہ اعلم'' کہ مقدارِ نصاب یا اس سے زائد دینا مزکی کے لئے مکروہ ہے، اور وہ بھی اس وقت جبکہ اس کی حاجت نہ ہو، لیکن فقیر کے لئے مقدار نصاب یا اس سے زائد لینا مکروہ نہیں، چنانچہ بدائع کی عبارت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، عبارت یہ ہے:

ویکرہ لمن علیه الزکاة أن یعطی فقیرا مائتی درهم أو أکثر ولو أعطی جاز (بدائع الصنائع، ج ۲ ص ۴۸، کتاب الزکاة، فصل شرائط رکن الزکاة)

اگر یہ بات درست ہو تو پھر کراہت والے مذکورہ مسئلہ کا زیرِ بحث صورتِ تملیک کے عدمِ جواز کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت کے مطابق مہتمم صاحب زکاۃ دینے والوں کے نہیں، بلکہ زکاۃ لینے والوں کے وکیل ہوتے ہیں، اور ان کے لئے فی طالب علم مقدارِ نصاب سے زیادہ وصول کرنا بلا کراہت جائز ہوگا۔

وجہِ چہارم کا جائزہ

زیرِ بحث صورتِ تملیک کو نادرست قرار دینے کی چوتھی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ مؤکل کو ہر

وقت حقِ عزل ہوتا ہے، نیز خرچ ہونے سے پہلے پہلے طلبہ مہتمم صاحب سے مدِ زکاۃ میں حاصل کی گئی رقم لینے کے شرعاً مجاز ہوں گے۔

اس کے متعلق یہ عرض ہے کہ یہ بات بالکل درست ہے کہ مؤکل وکیل کو مفوضہ کام کرنے سے پہلے پہلے وکالت سے جب چاہے معزول کرسکتا ہے، اور اگر مہتمم صاحب نے زکاۃ کے پیسے خرچ بھی نہیں کئے اور مدرسہ کی ملکیت میں بھی نہیں دیئے تو طلبہ ان پیسوں کا مطالبہ مہتمم صاحب سے کر سکتے ہیں، لیکن طلبہ کے اس حق کا تملیک کی زیرِ بحث صورت کے ناجائز یا غیر درست ہونے کے ساتھ تو کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ تملیک کی اس صورت کا جائز یا ناجائز ہونا ایک مستقل مسئلہ ہے اور وکیل کو وکالت سے معزول کرنے کا حق حاصل ہونا، ایک مستقل مسئلہ ہے۔

نیز اگر طلبہ کو ہر وقت حقِ عزل حاصل ہے تو مہتمم صاحب یا مدرسہ کی انتظامیہ کو بھی حق حاصل ہے کہ وہ بمقتضائے مصلحت جب چاہیں کسی طالب علم کا داخلہ مدرسہ سے ختم کر دیں یا کسی طالب علم کو داخلہ ہی نہ دیں، اس لئے اگر طلبہ توکیل ختم کرنے کے مجاز ہیں تو مہتمم صاحب ایسے طلبہ کے مدرسہ سے اخراج کے بھی مجاز ہیں۔

پھر اگر یہ وجہ اس طریقۂ تملیک کے غیر معتبر ہونے کا سبب بن سکتی ہے تو یہی وجہ دوسرے بعض طرق کے غیر معتبر ہونے کا سبب بھی بننی چاہئے، کیونکہ ان طرق میں مہتمم صاحب اغنیاء کے وکیل ہوتے ہیں، لہٰذا وہ جب چاہیں مہتمم صاحب کو معزول کر کے زکاۃ اور دیگر صدقات کی رقوم واشیاء واپس لے لیں، لہٰذا دیگر طرقِ تملیک کو بھی پھر غیر معتبر قرار دینا چاہئے۔

وجہِ پنجم کا جائزہ

مذکورہ فتویٰ میں پانچویں وجہ یہ ذکر کی گئی ہے کہ مدِ زکاۃ میں لی گئی اشیاء کے وقف کر دینے کی صورت میں طلبہ کو اختیار رہوگا کہ وہ جب چاہیں مہتمم صاحب کو معزول کر کے جملہ اختیارات

اپنے ہاتھ میں لے لیں، کیونکہ اس صورت میں حقیقۃً واقف طلبہ ہوں گے، اور واقف متولی کو معزول کر کے خود متولی بننے کا شرعاً مجاز ہے۔

لیکن اگر غور کیا جائے تو یہ وجہ بھی کوئی زیادہ وزن نہیں رکھتی، جس کی تفصیل درجِ ذیل ہے:

(1)...... مدارس میں صرف صدقاتِ واجبہ نہیں آتے، بلکہ عطیات اور صدقاتِ نافلہ کی شکل میں بھی رقوم اور اشیاء جمع ہوتی ہیں اور تملیک کی ضرورت صرف صدقاتِ واجبہ میں ہوتی ہے، عام عطیات اور نفلی صدقات میں نہیں، پھر صدقاتِ واجبہ میں بھی تملیک کے بعد تمام رقوم یا اشیاء کو عموماً وقف نہیں کیا جاتا، بلکہ توکیل کی وجہ سے انہیں مدرسہ کی ملک میں یا مدرسہ کی دیگر ضروریات میں خرچ کر دیا جاتا ہے، لہٰذا ان تمام صورتوں میں جب وقف ہی نہیں ہوا تو طلبہ واقف ہی نہ بنے، لہٰذا انہیں حقِ عزل بھی حاصل نہیں ہے۔

البتہ مخصوص حالات میں چند مخصوص اشیاء کو ممکن ہے کہ وقف کرنا پڑ جائے، لیکن یہ صورتحال عموماً نادر ہوتی ہے، تاہم اگر کسی جگہ واقعۃً صدقاتِ واجبہ کی مد میں ملنے والی چیز کو بحیثیتِ وکیل مہتمم صاحب نے وقف کر دیا تو اس کی وجہ سے طلبہ کو یہ حق کہاں سے حاصل ہو جائے گا کہ ایک آدھ چیز کے وقف کی وجہ سے مہتمم صاحب کو معزول کر دیں اور دفترِ اہتمام پر قابض ہو کر پورا مدرسہ اور جملہ اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لیں، کیونکہ یہ اختیارات مہتمم صاحب کو طلبہ کی طرف سے نہیں بلکہ مدرسہ کی مجلسِ شوریٰ وغیرہ کی طرف سے حاصل شدہ ہیں، جب یہ اختیارات طلبہ کی طرف سے حاصل ہی نہیں ہوئے تو انہیں یہ اختیارات سلب کرنے کا اختیار کہاں سے حاصل ہوگا؟ لہٰذا یہ وجہ بھی درست معلوم نہیں ہوتی۔

(2)...... پھر طلبہ کو مذکورہ بالا حق ملنے کی وجہ مذکورہ فتویٰ میں یہ بیان کی گئی ہے کہ ''واقف کو، ناظر، قیم، متولی کو معزول کر کے خود متولی بننے کا شرعاً مجاز ہے اگرچہ وقف میں عزل کی شرط عائد نہ کی ہو'' اور اس کے لئے مجیب نے ''درِمختار'' اور ''شامی'' کے تین حوالے دیئے ہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ اس طرح مطلق نہیں ہے، جیسا کہ مذکورہ فتویٰ میں بیان کیا گیا

ہے بلکہ فقہائے کرام رحمہم اللہ نے اس کی تفصیل یہ ذکر فرمائی ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو واقف کو حقِ عزل علی الاطلاق حاصل ہے، خواہ اس نے وقف میں اپنے لئے اس کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو، لیکن امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر واقف نے اپنے لئے حقِ عزل کی شرط نہ لگائی ہو تو اسے حقِ عزل حاصل نہیں ہے، اور اگر اس نے شرط لگائی تھی تو اسے حقِ عزل حاصل ہے، حنفیہ کے ان دونوں اقوال کی تصحیح بھی کی گئی ہے؛ جس کی تفصیل مذکورہ فتویٰ میں ذکر کی گئی عبارت ''**للواقف عزل الناظر مطلقا به يفتى**'' کے تحت علامہ شامی نے بیان فرمائی ہے۔

پھر علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس اختلاف کا اصل مبنیٰ بھی ذکر فرمایا ہے کہ یہ اختلاف درحقیقت اس اختلاف پر مبنی ہے کہ وقف کے تام ہونے کے لئے وقف متولی کے سپرد کرنا ضروری ہے یا نہیں۔ چونکہ امام محمد کے نزدیک تسلیم الی المتولی ضروری ہے، اس لئے تسلیم سے واقف کے اختیارات ختم ہو جائیں گے، الّا یہ کہ وہ صراحۃً عزل کی شرط ذکر کر دے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ تسلیم الی المتولی شرط نہیں ہے، لہٰذا واقف کی ولایت باقی رہے گی، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

قلت :وهو مبنى على الاختلاف فى اشتراط التسليم إلى المتولى فإنه شرط عن محمد فلا تبقى للواقف ولاية إلا بالشرط، وغير شرط عند أبى يوسف فتبقى ولايته فاختلاف التصحيح هنا مبنى على اختلافه هناك (ردالمحتار، ج۴ ص۴۲۷، کتاب الوقف، فصل اجارة الوقف)

جب اس مسئلہ میں اختلافِ تصحیح ہے اور دونوں اقوال کو مفتیٰ بہ بھی قرار دیا گیا ہے تو حالات کو مدِنظر رکھتے ہوئے جو قول زیادہ مناسب اور حالات کے زیادہ موافق ہو، اسے اختیار کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ طلبہ کو مذکورہ اختیار دے دینے کی

صورت میں کیا مفاسد مرتب ہوں گے اور اس سے مدارس کے انتظام وانصرام میں جو فتنہ اور انتشار پیدا ہوگا، اس کے نتائج کتنے زیادہ خطرناک ہوں گے، لہٰذا ان حالات میں امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہی فتویٰ کے لئے زیادہ مناسب بلکہ تقریباً متعین ہی معلوم ہوتا ہے۔

(3)...... پھر جہاں فقہائے کرام واقف کو حقِ عزل دے رہے ہیں وہیں ان حضرات نے اس کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ وقف کا متولی ایسے شخص کو بنانا ضروری ہے جو امین ہونے کے ساتھ ساتھ وقف کی حفاظت اور اس کے معاملات کو صحیح طریقے پر چلانے کی قدرت بھی رکھتا ہو، لہٰذا کسی خائن یا عاجز کو متولی بنانا جائز نہیں ہے، اور اگر ایسا شخص متولی بن گیا تو اسے معزول کرنا ضروری ہے، حتیٰ کہ اگر واقف خود متولی بن جائے اور وہ بھی خائن یا عاجز ہو تو اسے بھی معزول کیا جا سکتا ہے اگرچہ اس نے اپنے آپ کو یا متولی کو معزول نہ کرنے کی شرط ہی کیوں نہ لگائی ہو، چنانچہ ''درمختار'' میں ہے:

(وينزع) وجوبا بزازية (لو) الواقف درر فغيره بالأولى (غير مأمون) أو عاجزا أو ظهر به فسق كشرب خمر ونحوه فتح، أو كان يصرف ماله فى الكيمياء نهر بحثا (وإن شرط عدم نزعه) أو أن لا ينزعه قاض ولا سلطان لمخالفته لحكم الشرع فيبطل كالوصى(الدر المختار مع ردالمحتار، ج۴ص ۳۸۰ الیٰ ۳۸۲، کتاب الوقف)

اور طلبہ کے ہاتھ میں جملہ اختیارات دینے کی صورت میں مدرسہ کی جو حالت اور گت بنے گی وہ معمولی سی بھی عقل رکھنے والے شخص سے مخفی نہیں ہے، لہٰذا اگر بالفرض انہیں واقف تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی انہیں اختیارات اور ولایت سپرد کرنا وقف کی مصلحت کے بداہۃً خلاف ہے، اس لئے اس کی نہ شرعاً اجازت ہے اور نہ عقلاً۔

لہٰذا یہ کہنا کہ ''طلبہ جب چاہیں دفترِ اہتمام پر قابض ہو کر جملہ اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لیں، کیونکہ وہ واقف ہونے کی حیثیت سے متولی کو معزول کر کے خود متولی بننے کے شرعاً مجاز

ہیں" درست معلوم نہیں ہوتا۔

نیز ان مفاسد کا لزوم تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی اس کا زیادہ سے زیادہ نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ طریقہ استعمال نہیں کرنا چاہئے، لیکن زکاۃ کی ادائیگی بہر حال ہو جائے گی۔

مذکورہ فتویٰ میں شامی کے حوالہ سے آخر میں ایک عبارت نقل کی گئی ہے جس سے یہی بات ثابت کرنا مقصود ہے کہ واقف کو اپنے وقف میں تولیت اور تغیر و تبدل کے اختیارات ہر وقت حاصل ہوتے ہیں، اگرچہ اس نے وقف کے وقت ان کی شرط بھی نہ لگائی ہو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ تولیت کی طرح تغیر و تبدل کے اختیارات بھی اس طرح غیر محدود نہیں ہیں جس طرح کہ مذکورہ فتویٰ میں سمجھ لیا گیا ہے۔ بلکہ اس میں بھی تفصیل ہے جسے خود علامہ شامی نے بھی ذکر فرمایا ہے۔

اس لئے اس تفصیل سے صرفِ نظر کر کے اپنا مدعا ثابت کرنے کے لئے علی الاطلاق اس عبارت کو پیش کرنا درست نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ طلبہ کی طرف سے توکیل بأخذ الزکاۃ اور توکیل بصرف الزکاۃ پر مشتمل طریقۂ تملیک کو غیر معتبر اور غیر مقبول قرار دینا درست نہیں ہے، اور ایک فتویٰ میں اس طریقے کو غلط اور غیر معتبر قرار دینے کے لئے جو دلائل دیئے گئے ہیں وہ سب مخدوش اور محلِ نظر ہیں۔

هذا ما ظهر لنا والله سبحانهٗ وتعالیٰ اعلم

محمد عالمگیر ۱۰/ ۸/ ۱۴۲۹ھ

دارالافتاء: جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد، پاکستان

سالانہ تعطیلات کے دوران توکیل بالاخذ والانفاق پر شبہ کا جواب

مولانا مفتی محمد عالمگیر صاحب زید مجدہٗ
(دارالافتاء، جامعہ اسلامیہ امدادیہ، ستیانہ روڈ، فیصل آباد)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حضرت مفتیِ اعظم مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کی طرف سے توکیل باخذ الزکاۃ اور توکیل بالانفاق پر مشتمل حیلہ تملیک کے تجویز کردہ طریقے کے بارے میں ایک شبہ بعض حضرات کی طرف سے یہ پیش کیا گیا ہے کہ:

> اگر کسی وقت مدرسہ میں طلبہ نہ ہوں، جیسے رمضان کی چھٹیوں میں، تو کیونکہ اس وقت طلبہ کا داخلہ ختم ہوجاتا ہے، اور آئندہ سال جدید وقدیم سب طلبہ کے نئے داخلے ہوتے ہیں، اس لیے ان سالانہ تعطیلات کے زمانے میں مہتممِ مدرسہ کو اس صورت میں طلبہ کی طرف سے زکاۃ وصدقاتِ واجبہ کی مذکورہ توکیل نہیں پائی جاتی۔
>
> لہٰذا شعبان ورمضان کی ان تعطیلات میں مہتمم صاحب ان طلبہ کی طرف سے زکاۃ وصدقاتِ واجبہ وصول نہیں کرسکتے۔

اس کے جواب میں عرض ہے کہ تعطیلات میں طلبہ کے مدرسہ میں موجود نہ ہونے سے یہ توکیل توختم نہیں ہوگی، کیونکہ یہ توکیل اس وقت تک ہوتی ہے جب تک کہ وہ اس مدرسہ کے طالبِ علم ہیں، اور ظاہر ہے کہ چھٹیوں میں گھر چلے جانے سے ان طلبہ کا داخلہ تو مدرسہ سے ختم نہیں ہوجاتا، لہٰذا چھٹیوں کے ایام میں بھی مہتمم صاحب ان کے وکیل ہی رہتے ہیں، اس لیے ان کی طرف سے صدقاتِ واجبہ وصول کرنا درست ہے۔

جس کے قرائن یہ ہیں:

(الف)...... بہت سے مدارس ایسے بھی ہیں جن میں قدیم طلبہ سے فارم وغیرہ پُر نہیں کروایا جاتا، بلکہ وہ ابتدائے سال میں مدرسہ میں حاضر ہو کر اپنا نام درج کروادیتے ہیں، جبکہ جدید طلبہ کے لیے باقاعدہ داخلہ کی کاروائی ہوتی ہے، جس سے یہ واضح ہے کہ اہلِ مدرسہ یہ سمجھتے ہیں کہ جب تک کوئی طالبِ علم باقاعدہ مدرسہ چھوڑ کر کسی دوسری جگہ نہ چلا جائے، یا مدرسہ کی طرف سے اس کا داخلہ ختم نہ کر دیا جائے اس وقت تک وہ اسی مدرسہ کا طالبِ علم ہے۔

(ب)...... جن مدارس میں قدیم طلبہ سے بھی داخلہ فارم پُر کروایا جاتا ہے، ان میں بھی یہ کاروائی محض انتظامی ضرورت کی وجہ سے کی جاتی ہے، مثلاً طلبہ کے کوائف میں اگر کوئی تبدیلی ہوگئی ہو، تو اس طریقِ کار سے اس کی وضاحت ہوجاتی ہے، داخلہ فارم پر گزشتہ سال کے نتائج، اسباق میں حاضری کی کیفیت وغیرہ اُمور درج ہوتے ہیں، جنہیں مدِ نظر رکھتے ہوئے منتظمین کے لیے کسی بھی طالبِ علم کے سابقہ داخلے کو برقرار رکھنے یا داخلہ ختم کردینے کا فیصلہ کرنے میں آسانی ہوجاتی ہے، وغیرہ۔

اس کاروائی کا مقصد یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ قدیم طلبہ کا داخلہ ختم ہو چکا ہے، لہٰذا انہیں از سرِ نو داخلہ لینے کی ضرورت ہے۔

اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بعض مدارس جو اب قدیم وجدید تمام طلبہ سے داخلہ فارم پُر کرواتے ہیں، ایک عرصہ تک صرف جدید طلبہ سے داخلہ فارم پر کرواتے رہے ہیں، اور قدیم طلبہ کے لیے وہی طریقِ کار ہوتا تھا، جو اوپر نمبر ایک میں لکھا گیا ہے، اس سے یہ واضح ہے کہ طریقِ کار کی یہ تبدیلی صرف انتظامی مصالح وضروریات کے پیشِ نظر کی گئی ہے۔

(ج)...... چند ایک مدارس میں یہ بھی معمول ہے یا وہ اس پر غور کرتے رہتے ہیں کہ جن طلبہ کی تعلیمی، اخلاقی، یا کسی اور سنگین غلطی کی وجہ سے آئندہ سال مدرسہ میں ان کا تعلیمی سلسلہ جاری رکھنا نامناسب ہو تو ان کا داخلہ ختم کر کے انہیں اس کی اطلاع سالانہ چھٹیوں میں کر دی جائے، یہ طرزِ عمل یا سوچ وبچار اس بات کی غماز ہے کہ اہلِ مدرسہ محض تعطیلات کی وجہ سے

طلبہ کے داخلے کا ختم ہو جانا نہیں سمجھ رہے۔

(د)...... اگر کسی مدرسہ میں مثلاً ایک ہزار طلبہ زیرِ تعلیم ہوں، جن میں سے دوسو شعبۂ حفظ اور آٹھ سو درجہ کتب کے طلبہ ہوں، اور درجہ کتب کی سالانہ تعطیلات میں مدرسہ میں صرف حفظ کے طلبہ ہوں، اور ان ایام میں کوئی صاحب مہتمم صاحب سے دریافت کریں کہ آپ کے مدرسہ میں کتنے طلبہ زیرِ تعلیم ہیں؟ تو ظاہر ہے کہ مہتمم صاحب کا جواب ہوگا: ایک ہزار۔

اس موقع پر کسی بھی مہتمم کے ذہن میں یہ نہیں ہوگا کہ تعلیمی سال مکمل ہو جانے اور تعطیلات کی وجہ سے درجہ کتب کے طلبہ کا داخلہ تو ختم ہو چکا ہے، اور اب صرف شعبۂ حفظ کے طلبہ ہی ہمارے طالبِ علم ہیں، لہٰذا صرف انہی کی تعداد بتائی جائے۔ [1]

اس طرزِ عمل سے واضح ہے کہ مدرسہ کے منتظمین محض سالانہ تعطیلات کی وجہ سے یہ نہیں سمجھ رہے کہ گھروں کو چلے جانے والے طلبہ کا داخلہ ختم ہو چکا ہے۔

محمد عالمگیر ۲۲/۵/۱۴۳۰ھ

دارالافتاء: جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد، پاکستان

---

[1] اسی طرح سالانہ تعطیلات کے دوران اپنے گھر آئے ہوئے طالبِ علم سے اگر کوئی سوال کرے، کہ آپ آج کل کون سے مدرسے میں زیرِ تعلیم ہیں؟ تو وہ جواب میں اُسی مدرسہ کا نام بتلاتا ہے۔

جس سے معلوم ہوا کہ اہلِ مدارس کے علاوہ طلبہ بھی تعطیلات کے دوران اپنے آپ کو اُس مدرسہ ہی کا طالبِ علم تصور کرتے ہیں

پھر عام طور پر دینی مدارس و جامعات میں متعدد طلبہ رمضان کی تعطیلات میں بھی مدرسہ میں ہی قیام پذیر ہوتے ہیں، اور وہ چھٹی پر نہیں جاتے، اور وہ ان ایام میں بدستور مدرسہ کی مراعات سے مستفید رہتے ہیں، اور مہتمم ومنتظم حضرات کی طرف سے ان ایام میں ان کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جاتا کہ وہ یہاں سے چلے جائیں، کیونکہ ان کا داخلہ ختم ہو چکا ہے۔

مہتمم ومنتظم حضرات کے اس طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تعطیلات کے دوران طلبہ کا تعلق ختم نہیں ہوتا۔

اور ظاہر ہے کہ توکیل بالاخذ والانفاق کے لئے طلبہ کی کوئی تعداد متعین نہیں، بلکہ وہ جس طرح سے زیادہ طلبہ کی طرف سے متحقق ہو سکتی ہے، اسی طرح کم طلبہ کی طرف سے بھی متحقق ہو سکتی ہے۔

اگر شروع سال میں بوقتِ داخلہ زیادہ طلبہ کی طرف سے یہ توکیل متحقق تھی، تو جو طلبہ سالانہ تعطیل کے وقت مدرسہ سے چلے گئے، اور ان کا آئندہ داخل ہونے کا ارادہ نہیں، یا اہلِ مدرسہ کی طرف سے بعض طلبہ کو آئندہ داخلہ دینے کا ارادہ نہیں؛ تو دیگر طلبہ کی طرف سے تو توکیل باقی ہے۔ اور اس کے باوجود طلبہ کی طرف سے اگر احتیاطاً توکیل بالاخذ والانفاق میں "تاقیام دارالعلوم بشمول تعطیلات" کے الفاظ بھی اضافہ کر دیئے جائیں؛ تو زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ محمد رضوان۔

ضمیمۂ ثانیہ

متعلقہ ضمیمہ ''الکلامُ البدیع فی احکام التوزیع''

مولانا مفتی محمد عالمگیر صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء، جامعہ اسلامیہ امدادیہ، ستیانہ روڈ، فیصل آباد)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

احسن الفتاویٰ جلد دہم (کتاب العلم والعلماء) میں ضمیمۂ رسالہ ''الکلام البدیع فی احکام التوزیع''، میں حضرت اقدس مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ نے مدارس میں مروج توکیل پر مشتمل حیلہ تملیک کے بارے میں یہ رائے ظاہر فرمائی ہے کہ اس حیلہ کو اختیار کر لینے کے باوجود مہتممین صدقاتِ واجبہ کی رقوم مدرسہ کے تمام مصارف میں خرچ کرنے کے مجاز نہیں ہیں، بلکہ یہ رقوم اور دیگر اشیاء مساکین طلبہ کو بطور ملک دینا ہی ضروری ہیں۔

حضرت رحمہ اللہ کی اس تحریر کے بارے میں دو باتیں ذہن ناقص میں آتی ہیں۔

(1)...... مدارس کے مہتممین کو بمنزلہ امیر اور مدز کوۃ کو صدقہ کے بیت المال کی طرح قرار دیتے ہوئے یہ حکم ذکر کیا گیا ہے کہ اس کے باوجود شرط تملیک ساقط نہیں ہوتی، کیونکہ خود امیر کے لئے بھی زکاۃ تملیک کے بغیر رفاہ عام میں صرف کرنا جائز نہیں ہے، یہاں تک تو بات درست ہے، تاہم توکیل پر مشتمل حیلہ تملیک اور بیت المال میں ایک بڑا فرق یہ ہے کہ اموال بیت المال میں امیر کو ولایتِ عامہ کی وجہ سے اختیارات حاصل ہوتے ہیں، اور وہ انہی اختیارات کی وجہ سے فقراء کا نائب سمجھا جاتا ہے۔ لہذا اس کے قبض سے زکاۃ وغیرہ صدقاتِ واجبہ ادا ہو جاتے ہیں، لیکن مہتممین کے لئے چونکہ طلبہ کی طرف سے توکیلِ خاص ہوتی ہے، اس لئے یہ ولایتِ عامہ نہیں بلکہ ولایتِ خاصہ ہے۔ اور یہ توکیل اگر تملک کی بھی

ہو اور صرف کی بھی، تو یہ امیر کی ولایت عامہ سے مختلف ہوگی۔ اور یہ فرق ایسا ہے جسے حضرت رحمہ اللہ بھی تسلیم فرما رہے ہیں۔ چنانچہ الکلام البدیع کے اس ضمیمہ کے آخر میں نمبر ٦ کے تحت آپ فرماتے ہیں:

مہتمم کو مساکین طلبہ نے وکیل تملک بنا دیا تو ان کی طیب خاطر سے دوسری مدات میں صرف کرنا جائز ہے۔انتہی (احسن الفتاویٰ ج۱۰ص۱۱۱، کتاب العلم والعلماء، ضمیمۂ رسالہ ''الکلام البدیع فی احکام التوزیع'')

جبکہ امیر کو چونکہ عامۃ المسلمین کی طرف سے اس نوع کا کوئی خصوصی اختیار نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے لئے زکاۃ وصدقاتِ واجبہ تملیکاً ہی استعمال کرنا ضروری ہے۔

(2)......طلبہ کی طرف سے مہتمم کو وکیلِ تملک بنا دینے کی صورت میں اگرچہ حضرتؒ کی رائے کے مطابق بھی دیگر مدات میں صدقاتِ واجبہ کا استعمال جائز ہے تاہم حضرتؒ اسے درج ذیل عوارض کی وجہ سے ناجائز قرار دے رہے ہیں:

1...طلبہ کی طرف سے یہ توکیل بطیبِ خاطر نہیں ہوتی۔

2...اس مد میں جمع ہونے والی رقم اگر اتنی ہو جائے کہ تمام مستحق طلبہ پر تقسیم کرنے سے ہر شخص کا حصہ بقدرِ نصاب ہو تو مہتمم صاحب کے لئے مزید رقم کی وصولی جائز نہ ہوگی۔

3...کوئی بھی طالب علم جب چاہے یہ توکیل ختم کر کے اپنے حصہ کی رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

4...طالب علم کے انتقال پر اس کے حصے کی رقم اس کے ترکہ میں شامل ہوگی۔

5...مہتمم، اساتذہ اور مدرسہ کا پورا عملہ طلبہ کے تنخواہ دار ملازم ہوں گے۔ اس صورت میں نہ مدرسہ کا نظم صحیح رہ سکتا ہے اور نہ طلبہ کی صحیح تربیت ہو سکتی ہے (ملاحظہ ہو احسن الفتاویٰ ج۱۰،ص۱۰۹، ۱۱۰، رسالۂ مذکورہ)

ذیل میں ان عوارض کے بارے میں چند گزارشات پیش خدمت ہیں۔

عارض نمبر 1

یہ حقیقت ہے کہ اگر مذکورہ توکیل طلبہ کی طیبِ خاطر سے نہ ہو تو تملیک والا مقصد حاصل نہیں ہوسکتا۔ تاہم اس سلسلے میں فہمِ ناقص میں یہ آتا ہے کہ جب طلبہ کو اس بات کا علم ہے کہ اس توکیل کے نتیجہ میں ہمیں مدرسہ سے قیام وطعام، علاج معالجہ، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ علم و عمل جیسے عظیم مفادات حاصل ہوں گے، اور وہ ان عظیم مفادات کے حصول کے لئے زکاۃ وغیرہ میں مذکورہ توکیل کردیتے ہیں تو یہ بظاہر طیبِ خاطر کے منافی نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ عصری اداروں میں طلبہ فیس ادا کر کے تعلیم حاصل کرتے ہیں اور یہ فیسیں اتنی زیادہ ہوتی ہیں کہ عام حالات میں کوئی شخص اتنی بڑی رقم کسی کو دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا، چنانچہ اگر ان طلبہ کے سامنے اسی معیار کی مفت تعلیم کا راستہ بھی رکھ دیا جائے تو شاید کوئی بھی طالبِ علم یہ فیسیں ادا کرنے کے لئے تیار نہ ہو۔ اس کے باوجود یہ طلبہ اور ان کے والدین یہ بھاری فیسیں ادا کرتے ہیں، کیونکہ ان کے پیشِ نظر وہ فوائد ہوتے ہیں جو انہیں اس تعلیمی ادارے سے حاصل ہونے کی توقع ہوتی ہے۔

اب اس صورت حال میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ چونکہ فیس ادا کرنے کے معاملہ میں ان طلبہ یا ان کے والدین کی طیبِ خاطر نہیں ہے اس لئے ان کا یہ معاملہ ناجائز ہے۔ بالکل اسی طرح کی صورتِ حال مدارس میں مروج توکیل کے معاملہ کی ہے۔ چنانچہ اگر طلبہ عظیم مفادات کا ایک مجموعہ حاصل کرنے کے لئے یہ توکیل کر رہے ہیں، تو اسے طیبِ خاطر کے خلاف کہنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔

عارض نمبر 2 تا 4

یہ عوارض مذکورہ توکیل کے عدمِ جواز کی وجہ تو نہیں بن سکتے، تاہم انہیں اس طریقۂ تملیک کے مفاسد ومحظورات میں شمار کیا گیا ہے۔

ان کے متعلق عرض یہ ہے کہ یہ مفاسد اس وقت مرتب ہوں گے جب زکاۃ وصدقاتِ واجبہ کی مد میں آنے والی رقوم مہتمم صاحب کے پاس بعینہٖ محفوظ وموجود ہوں، انہیں استعمال بھی نہ کیا گیا ہو اور مدرسہ کی ملک بھی نہ کیا گیا ہو۔لیکن اگر یہ اموال خرچ ہو چکے ہوں یا مہتمم صاحب طلبہ کی طرف سے ملنے والے اختیار کے تحت وصولی کے ساتھ ساتھ انہیں مدرسہ کی ملک کرتے رہتے ہوں، تو مذکورہ مفاسد لازم نہیں آئیں گے۔ کیونکہ اس صورت میں طلبہ کی ملکیت ان رقوم پر باقی ہی نہیں رہی ہو گی۔

عارض نمبر 5

اس سلسلے میں دو باتیں عرض ہیں:

(1)......توکیل کے مذکورہ طریقہ پر عمل کرنے کی صورت میں مہتمم، اساتذہ اور عملہ کو طلبہ کے تنخواہ دار ملازم قرار دینا محلِّ نظر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حضرات متعلقہ ادارے کے ملازم ہوتے ہیں، اور طلبہ کی طرف سے مذکورہ توکیل کی وجہ سے مدرسہ کی معاونت ہوتی ہے۔اس کی بالکل وہی مثال ہے کہ عامۃُ الناس مدارس میں عطیات اور چندے دیتے ہیں اور ان کے عطیات کی وجہ سے یہ ہرگز نہیں سمجھا جاتا کہ اہلِ مدرسہ چندہ دہندگان کے تنخواہ دار ملازم ہیں، مساجد اور دیگر رفاہی اداروں میں بھی یہی صورتِ حال ہے۔

جب دیگر لوگوں کے مدارس اور مدارس کے علاوہ دیگر اداروں میں عطیات دینے سے وہاں کا عملہ عطیات دینے والوں کا ملازم نہیں سمجھا جاتا، تو طلبہ کی طرف سے ان عطیات کی وجہ سے اہلِ مدرسہ کس طرح ان کے ملازم بن جائیں گے۔

(2)...... جہاں تک مدرسہ کا نظم صحیح نہ رہ سکنے اور طلبہ کی صحیح تربیت نہ ہو سکنے کی بات ہے تو اولاً تو یہ اسی ملازمت والے نظریے پر مبنی ہے، جبکہ یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ مہتمم، اساتذہ اور عملہ طلبہ کے ملازم نہیں ہوتے۔

ثانیاً اس بات کا تعلق امرِ واقعہ سے ہے، اور امرِ واقعہ یہ ہے کہ جن مدارس میں توکیل پر مشتمل طریقہ تملیک رائج ہے، ان کے نظم ونسق اور نظام تربیت میں اور جن مدارس میں یہ طریقہ رائج نہیں ہے ان کے نظم ونسق اور نظام تربیت میں کوئی نمایاں فرق نہیں ہے۔ بحمداللہ جس طرح دیگر مدارس کا نظام چل رہا ہے اسی طرح ان مدارس کا نظام بھی بحسن وخوبی چل رہا ہے۔

خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت اقدس مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ کی احسن الفتاویٰ ج ۱۰ کی تحریر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر طلبہ کی طرف سے صرف قبض وصرف کی توکیل نہ ہو بلکہ توکیل تملک بھی ہو تو فی نفسہٖ یہ طریقہ درست ہے، اور اس صورت میں دیگر مدات میں صدقاتِ واجبہ کو استعمال کرنا جائز ہو جاتا ہے، تاہم حضرت رحمہ اللہ عوارض ومفاسد کی وجہ سے اس طریقہ کے عدمِ جواز کے قائل ہیں۔ اور جو عوارض ومفاسد حضرت نے ذکر فرمائے ہیں، ان کے بارے میں گزشتہ سطور میں گزارشات لکھ دی گئی ہیں۔ فقط۔

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم

محمد عالمگیر

۱۴۳۶/۴/۵ھ

دارالافتاء: جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد، پاکستان

حیلۂ تملیک سے متعلق

اسلامک فقہ اکیڈمی، ہند کا فیصلہ

اسلامک فقہ اکیڈمی، ہند نے تملیک کے سلسلہ میں جو قرارداد منظور کی، افادۂ مزیدہ کے لئے اس کا متن ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

مدرسہ میں طلبہ کے قیام وطعام اور تعلیم وغیرہ پر جو مجموعی مصارف آتے ہیں، ان کا حساب لگا کر ہر طالب علم پر واجب الاداء ماہانہ اخراجات کے بقدر مدِ زکاۃ سے ادا کئے جائیں، یہ ادائیگی بصورتِ نقد یا چیک طالب علم کو دی جائے۔

اور خود مہتمم مدرسہ بھی یہ رقمِ زکاۃ اکاؤنٹ سے نکال کر مدرسہ کے عام اکاؤنٹ میں اس کی طرف سے جمع کر سکتا ہے، بشرطیکہ بوقتِ داخلہ، فارم داخلہ میں طالب علم کی طرف سے اور اگر نابالغ ہو تو اس کے ولی کی طرف سے یہ تصریح کرادی جائے کہ مہتمم مدرسہ اس کی طرف سے از مدِ زکاۃ اس کے اخراجات مدرسہ کو ادا کرنے کا مجاز ہوگا۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ اہلِ مدارس زکاۃ وصدقات کی جو رقمیں وصول کرتے ہیں، فوری طور پر خرچ نہیں ہوتیں، اور بسا اوقات خاصے عرصہ تک باقی رہ جاتی ہیں، جس کی وجہ سے ادائیگی وعدمِ ادائیگیٔ زکاۃ کا مسئلہ پیدا ہوجاتا ہے۔لہٰذا فقہ اکیڈمی میں اس سے متعلق سوالنامہ کے جوابات کی روشنی میں ذیل کی تجاویز منظور کی جاتی ہیں:

زکاۃ کی وصولی میں مہتمم یا اس کا نائب (سفیر ومحصل) طلبہ کا وکیل ہے، مہتمم یا اس

کے نائب (سفیر و محصل) کو دے دینے سے زکاۃ ادا ہو جائے گی، مہتمم مدرسہ کا فرض ہے کہ زکاۃ کی رقم حسبِ احکامِ شرع طلبہ پر صرف کرے۔

زکاۃ کی جو رقم مدارس یا بیت المال میں اکٹھا ہوتی ہیں، ان کا کوئی مالک متعین نہیں، اسی طرح جو رقم از قسم عطایا و صدقاتِ نافلہ اداروں کو مطلق وجوہِ خیر میں صرف کرنے کے لئے یا متعین مدات پر صرف کرنے کے لئے دی جاتی ہیں، وہ دینے والوں کی مِلک سے نکل کر اللہ کی مِلک میں داخل ہو جاتی ہیں، اس لئے بیت المال، مدارس یا دیگر رفاہی اداروں میں جمع شدہ رقوم پر زکاۃ واجب نہیں ہوگی۔

(اہم فقہی فیصلے ص ۵۴، ۵۵، مطبوعہ پانچویں فقہی سیمینار کے فیصلے، ادارۃ القرآن، کراچی، طبع اول: دسمبر 1997ء)

ختم شد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی و تحقیقی سلسلہ

مصنوعی تولید

اور

ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا شرعی حکم

مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریقۂ کار کا جائزہ
اس طریقہ کے تحت اولاد حاصل کرنے کا شرعی حکم
مصنوعی تولید و ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی ناجائز و جائز صورتیں
اور اس سلسلہ میں مختلف نقطہائے نظر کا جائزہ
دیگر اہلِ علم حضرات کی آراء اور تبصرے

مؤلف
مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی وتحقیقی سلسلہ

لے پالک اور منہ بولی اولاد
کی شرعی حیثیت

کسی دوسرے کی اولاد کو لے کر پالنے یا منہ بولی اولاد قرار دینے کی شرعی حیثیت
اوراس پر مرتَّب ہونے والے اثرات ونتائج اور احکام کا شرعی ومعاشرتی جائزہ
یتیم، لاوارث اور لقیط بچے کی کفالت و پرورش پر مرتب ہونے والے فضائل
لاوارث، مجہولُ النسب، لقیط اور ولدِ زنا کے نسب ومیراث وغیرہ کے احکام
قضائے قاضی کے ظاہراً وباطناً نافذ ہونے کی بحث

مصنِّف

مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

غیر حنفی کی اقتداء

میں نماز پڑھنے کا حکم

حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی کے ایک دوسرے کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم
وتر کی نماز کو تطوع و نفل سمجھنے اور دو رکعت پر سلام پھیر دینے والے امام کی اقتداء
میں وتر کی نماز کے جواز و عدمِ جواز کی تحقیق، اور اس سلسلہ میں فقہائے کرام
ومشائخِ عظام کے اقوال۔

اور اس سلسلہ میں سابق قول سے رجوع اور اس پر علمی کلام

اور مختلف شبہات کا ازالہ

مصنّف

مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

نام کتاب: غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم

تصنیف: مفتی محمد رضوان

طباعتِ اوّل: ربیع الاول 1429ھ، اپریل 2008ء۔ طباعتِ ششم: شعبان 1437ھ مئی 2016ء

صفحات: 108

ملنے کا پتہ

کتب خانہ ادارہ غفران چاہ سلطان گلی نمبر 17 راولپنڈی پاکستان

فون 051-5507270 فیکس 051-5702840

فہرست

ضمیمہ

غیر حنفی کی اقتداء کے جواز پر چند شبہات کا ازالہ 300

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

(از مؤلف)

آج کے دور میں دنیا بھر سے ماہِ رمضانُ المبارک میں مسلمانوں کی بڑی تعداد، حرمین شریفین میں عمرہ اور زیارت روضہ مبارکہ کی سعادت حاصل کرنے کے لئے حاضری دیتی ہے، اور حرمین شریفین میں نماز باجماعت ادا کرنا بڑی سعادت کی بات ہے، اس سعادت کے حصول کا عمرہ کے زائرین (جن میں بہت بڑی تعداد فقہ حنفی سے تعلق رکھنے والوں کی ہوتی ہے) پورا اہتمام کرتے ہیں، اور رمضان میں وتروں کی باجماعت نماز میں بھی شرکت کرتے ہیں۔

دوسری طرف وہاں کے ائمہ عموماً فقہ حنبلی سے تعلق رکھتے ہیں، جو اکثر و بیشتر وتر کی دوسری رکعت پر سلام پھیرنے کے بعد وتر کی تیسری رکعت الگ سے پڑھتے ہیں، جبکہ فقہ حنفی کے مطابق وتر کی نماز ہمیشہ ایک سلام کے ساتھ، تین رکعت پڑھنے کا حکم ہے۔

اس کے علاوہ فقہ حنبلی کے مطابق، بلکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے علاوہ، دوسرے فقہائے کرام اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف، اور امام محمد کے نزدیک وتر کی نماز، واجب نہیں، بلکہ سنت وتطوع میں داخل ہے، اور وہاں کے ائمہ اسی نیت کے ساتھ نمازِ وتر پڑھتے ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وتر کی نماز واجب ہے، اور واجب کا درجہ سنت وتطوع سے زیادہ ہوتا ہے۔

ان حالات میں سوال پیدا ہوا کہ کیا حنفی فقہ سے تعلق رکھنے والے مقتدی کو فقہ حنبلی سے تعلق رکھنے والے امام کی اقتداء میں مذکورہ طریقہ کے مطابق وتر کی نماز پڑھنا جائز ہے، یا نہیں؟

فقہ حنفی میں اس مسئلہ کی جس اصول سے تخریج کی گئی ہے، اس کی رُو سے بہت سے مشائخِ حنفیہ کی طرف سے راجح یہ قرار دیا گیا ہے کہ حنفی مقتدی کی وتر کی نماز، حنبلی فقہ سے تعلق رکھنے والے، امام کی اقتداء میں مذکورہ طریقہ کے مطابق درست نہیں، بالخصوص جبکہ امام دو رکعت پر سلام پھیر دے، اور تیسری رکعت الگ سے پڑھے۔

اکثر اردو کتبِ فقہ وفتاویٰ میں بھی اسی کو راجح قرار دیا گیا ہے، اور ہم نے بھی پہلے اسی کو راجح قرار دیا تھا، لیکن ایک تو اس کے مطابق عمل کرنے میں آج کل بہت سے لوگوں کو تنگی اور دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے، کیونکہ حرمین شریفین میں ایک بڑی تعداد کو وتر کی جماعت میں شریک نہ ہونے کا مکلّف بنانے اور ان کی طرف سے اس پر عمل درآمد کرنے میں کافی زیادہ دشواری پیش آتی ہے، جبکہ قرآن وسنت میں تیسیر اور آسانی کا حکم دیا گیا ہے۔

دوسرے حنبلی اور مالکی فقہ کے مطابق اور بعض شوافع اور حنفیہ کے قول کے مطابق فروع میں مخالف امام کی اقتداء میں مطلقاً نماز پڑھنے کا جواز بھی کتبِ مذاہب میں منقول ہے، اور اس کے مطابق عوام کی نماز کے درست ہونے کا فتویٰ دیا جاتا ہے، جس پر بہت سے عوام کا عمل ہے۔

تیسرے عوام کو یہ مسئلہ سمجھانا بھی خاصا مشکل ہو جاتا ہے کہ ایک ایسے اصول کی بناء پر یہ مسئلہ بیان کیا جائے، جس کی رُو سے حرمین شریفین کے ائمہ اور وہاں کے لوگوں کی نماز کا، غیر درست یا فاسد ہونا لازم آئے۔

چوتھے اس مسئلہ کی جس اصول سے تخریج کر کے حکم بیان کیا جاتا ہے، اس اصول کے مطابق حرمین شریفین کے علاوہ دیگر ممالک وعلاقوں میں، اور دوسرے اوقات میں بھی اہلُ السنۃ والجماعۃ کے کسی اور فقہ سے تعلق رکھنے والے، امام کی اقتداء میں بہت سی صورتوں میں نماز پڑھنے اور اس کی اقتداء میں نماز کے نادرست وغیر معتبر ہونے کا حکم لاگو ہوگا، جبکہ یہ حکم لگانا اور اس پر عمل درآمد کرنا سخت دشوار اور حرجِ عظیم کا باعث بنتا ہے، جو شرعاً مدفوع ہے، کیونکہ آج کی دنیا اور معاصر عالَم فاصلے سمٹ جانے، رابطے بڑھ جانے اور ہر جگہ رسائی عام ہو جانے کے باعث ایک عالمی برادری اور عالمی گاؤں ''گلوبل ویلج'' (Global Village) کا قالب ڈھال چکا ہے، جس کے باعث ایک ملک کے عوام کی بڑی تعداد، کو دوسرے دور دراز کے ممالک میں سفر اور قیام کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، اور اس کے نتیجہ میں اہلُ السنۃ والجماعۃ کے دوسرے فقہ سے تعلق رکھنے والے، ائمہ کرام کی اقتداء میں نماز پڑھنے کی بھی کثرت سے نوبت آتی ہے۔

اور مذکورۃ الصدر اصول کی بناء پر بہت سی صورتوں میں ان کی نماز کو درست قرار دیا جانا بھی

مشکل ہوتا ہے، اس طرح کی کئی مشکلات کا ایک عرصہ سے متواتر احساس ہوتا رہا۔

اور اس سلسلہ میں متعدد اہلِ علم حضرات کے مختلف خیالات وتاثرات بھی تحریراً یا تقریراً ملاحظہ کرنے کا موقع ملا۔

پانچویں فروع میں مخالف مسلک کے امام کی نماز میں اقتداء کے جواز کا بھی قول فقہائے کرام کی ایک بڑی جماعت اور بعض مشائخ حنفیہ کا ہے، جس کے مطابق بہت سے اہلِ علم حضرات جواز کا حکم لگاتے ہیں، اس قول کے دلائل کا گہرائی سے جائزہ لینے اور اس مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کی وجہ سے اب بندہ کو اپنے اس سابق موقف پر اطمینان نہ رہا، جس کی رُو سے اس طرح اہلُ السنۃ والجماعۃ کے دوسرے فقہ سے تعلق رکھنے والے امام کی اقتداء میں نماز پڑھنے کی گنجائش نہیں تھی، اور اب اس سابق موقف میں نہ صرف یہ کہ لچک پیدا ہوگئی، بلکہ دوسرے قول کے دلائل میں غور کرنے سے اس قول کی طرف رجحان ومیلان پیدا ہوگیا، اور اسی کے ساتھ اس طرح کے مجتہَد فیہ فروعی مسائل میں اپنے موقف پر غیر ضروری شدت اور جانبِ مخالف پہلو پر نکیر کرنے کا طریقہ دلائل کی رُو سے مناسب معلوم نہ ہوا، بالخصوص جس میں جانبِ مخالف پہلو کی بنیاد کسی معقول شرعی دلیل پر ہو، اور اس مسئلہ میں توسع اور گنجائش کی ضرورت بھی ہو۔ [1]

---

[1] محل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وشروطه:
أ -كون المأمور به معروفا فى الشرع، وكون المنهى عنه محظور الوقوع فى الشرع.
ب -أن يكون موجودا فى الحال، وهذا احتراز عما فرغ منه.
ج -أن يكون المنكر ظاهرا بغير تجسس، فكل من أغلق بابه لا يجوز التجسس عليه، وقد نهى الله عن ذلک فقال :(ولا تجسسوا)وقال :(وأتوا البيوت من أبوابها)وقال :(لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها)
د -أن يكون المنكر متفقا على تحريمه بغير خلاف معتبر، فكل ما هو محل اجتهاد فليس محلا للإنكار، بل يكون محلا للإرشاد(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦ ص ٢٤٩، ٢٥٠، مادة "أمر")
الشرط الرابع :أن يكون المنكر معلوما بغير اجتهاد، فكل ما هو محل للاجتهاد فلا حسبة فيه وعبر صاحب الفواكه الدوانى عن هذا الشرط بقوله :أن يكون المنكر مجمعا على تحريمه، أو يكون مدرک عدم التحريم فيه ضعيفا وبيان ذلک :أن الأحكام الشرعية على ضربين:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس لئے ضرورت محسوس کی گئی کہ اپنے موجودہ موقف کی وضاحت کی جائے، لہٰذا اس مرتبہ کی اشاعت سے پہلے بندہ نے اس مضمون کی نظرِ ثانی کی، اور اپنے سابق موقف کے مقابلہ میں موجودہ موقف کی صراحت کی، جس کی اب اشاعت کی جارہی ہے، اس لئے بندہ کی طرف سے یہ وضاحت کی جاتی ہے کہ فقہ مالکی، شافعی یا حنبلی سے تعلق رکھنے والے امام کی اقتداء میں نماز پڑھنے اور بطورِ خاص نمازِ وتر میں دو رکعت پر سلام پھیر کر تیسری رکعت الگ سے پڑھنے والے امام کی اقتداء میں نمازِ وتر ادا کرنے کے سلسلہ میں بندہ کے موجودہ موقف کو راجح سمجھا جائے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اکثر مشائخِ حنفیہ اور بہت سے اکابر کے قول کے پیشِ نظر عام حالات میں وتروں کو تطوع وسنت کی نیت سے پڑھنے والے اور دو رکعت پر سلام پھیرنے والے امام کی اقتداء میں حنفی مقتدی کو حتی الامکان وتر کی نماز پڑھنے سے پرہیز واحتیاط کرنی چاہئے، اور اس کے بجائے ایک سلام کے ساتھ وتر کی تین رکعات پڑھنی چاہئیں، لیکن اگر

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ أحدهما :ما كان من الواجبات الظاهرة كالصلاة والصيام والزكاة والحج، أو من .المحرمات المشهورة كالزنى، والقتل، والسرقة، وشرب الخمر، وقطع الطريق، والغصب، والربا، وما أشبه ذلك فكل مسلم يعلم بها ولا يختص الاحتساب بفريق دون فريق.
والثاني :ما كان في دقائق الأفعال والأقوال مما لا يقف على العلم به سوى العلماء ، مثل فروع العبادات والمعاملات والمناكحات وغير ذلك من الأحكام، وهذا الضرب على نوعين:
أحدهما :ما أجمع عليه أهل العلم وهذا لا خلاف في تعلق الحسبة فيه لأهل العلم ولم يكن للعوام مدخل فيه .والثاني :ما اختلف فيه أهل العلم مما يتعلق بالاجتهاد، فكل ما هو محل الاجتهاد فلا حسبة فيه.ولكن هذا القول ليس على إطلاقه بل المراد به الخلاف الذي له دليل، أما ما لا دليل له فلا يعتد به ويقرر هذا الإمام ابن القيم بأن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول والفتوى، أو العمل.
أما الأول فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعا شائعا وجب إنكاره اتفاقا، وإن لم يكن كذلك فإن بيان ضعفه ومخالفته للدليل إنكار مثله، وأما العمل فإذا كان على خلاف سنة أو إجماع وجب إنكاره بحسب درجات الإنكار، وكيف يقول فقيه لا إنكار في المسائل المختلف فيها، والفقهاء من سائر الطوائف قد صرحوا بنقض حكم الحاكم إذا خالف كتابا أو سنة، وإن كان قد وافق فيه بعض العلماء .وأما إذا لم يكن في المسألة سنة أو إجماع وللاجتهاد فيها مساغ لم تنكر على من عمل بها مجتهدا أو مقلدا وقال الإمام النووي :ولا ينكر محتسب ولا غيره على غيره، وكذلك قالوا :ليس للمفتي ولا للقاضي أن يعترض على من خالفه إذا لم يخالف نصا أو إجماعا أو قياسا جليا .وهذا الحكم متفق عليه عند الأئمة الأربعة، فإن الحكم ينقض إذا خالف الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٧ ص٢٥٧، ٢٥٨، مادة " حسبة")

کوئی شخص اس طرح کسی شافعی، مالکی یا حنبلی کی اقتداء میں وتر کی نماز پڑھ لے، بالخصوص حرمین شریفین میں جا کر وہاں کے ائمۂ کرام کی اقتداء میں وتر کی نماز ادا کر لے، تو بعض مشائخِ حنفیہ واہلِ علم حضرات کے قول اور اس قول کے دلائل کے معقول ہونے کے پیشِ نظر وتر کی نماز درست قرار دینے کی بھی گنجائش پائی جاتی ہے، لہٰذا اگر کوئی اس کے مطابق عمل کرے، اور وہ دوبارہ وتر کی نماز نہ پڑھے، تو بھی قابلِ نکیر بات نہیں، اور اس کی نمازِ وتر پڑھنا معتبر اور درست کہلائے گا۔

اس موقع پر اہلِ علم حضرات کے لئے ''اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا'' کے ''فقہی اختلاف کی شرعی حیثیت'' سے متعلق منظور کردہ قرارداد کے نکات کا ذکر کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا، جو کہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) احکامِ شرعیہ کے دو حصے ہیں: منصوص اور غیر منصوص۔

منصوص احکام سے مراد وہ احکامِ شرعیہ ہیں، جو کتاب وسنت میں مذکور ہیں، اور غیر منصوص سے مراد وہ احکام ہیں، جن کا تعلق ائمہ مجتہدین اور فقہائے امت کے اجتہاد واستنباط سے ہے، بلا شبہ ائمہ وفقہاء کے اجتہادات اور ان کا فقہی ذخیرہ ہمارا قیمتی سرمایہ اور شریعتِ اسلامیہ کا حصہ ہیں۔ [۱]

(۲) ائمہ مجتہدین کے درمیان مسائل میں جو اختلافِ رائے ہے، وہ اختلاف حق وباطل نہیں ہے، بلکہ مختلف فیہ مسائل کی ایک بڑی تعداد وہ ہے جن میں افضل، غیر افضل، راجح، غیر راجح کا اختلاف ہے، باقی مسائل میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ ایک رائے صواب باحتمالِ خطاء اور دوسری رائے خطاء باحتمالِ صواب پر محمول ہے۔

(۳) عامی جو کتاب وسنت اور دلائلِ شرعیہ سے واقف نہیں ہے، اس کے لئے راہِ عمل یہ ہے کہ وہ کسی معتمد ومستند عالمِ دین سے مسئلہ شرعی معلوم کر کے اس پر عمل

[۱] ملحوظ رہے کہ بعض مسائل منصوص ہو کر بھی مجتہَد فیہ بن سکتے ہیں، مثلاً جب نصوص متعارض ہوں۔ محمد رضوان

کرے، وہ اسی طرح شریعت پر عمل پیرا قرار دیا جائے گا۔

(۴) ائمہ مجتہدین کی آراء پر عمل کرنے والی مختلف جماعتوں یا افراد کا ایک دوسرے کو برا بھلا کہنا یا ان اکابرِ سلف کی مذمت کرنا یا ان کے فقہی استنباطات کو تمسخر کا نشانہ بنانا قطعاً حرام ہے، اور یہ کسی مسلمان کے لئے دنیا وآخرت میں سخت بدنصیبی اور خسارہ کا سبب ہے۔

(۵) اختلافی مسائل میں سلفِ صالحین کی روش رواداری، ادب واحترام، ایک دوسرے کے مقام ومنصب کو ملحوظ رکھنے اور ان کے علوم ومعارف کو قدر ومنزلت کی نگاہ سے دیکھنے کی رہی ہے، ان حضرات نے علمی مباحث میں ان آداب کی پوری رعایت کی ہے، بلاشبہ سلفِ صالحین کی روش ہمارے لئے مشعلِ راہ ہے، افرادِ امت کی ذمہ داری ہے کہ اسی روش کو اختیار کریں اور اختلافی مسائل میں راہِ اعتدال پر چلیں۔

(۶) اگر وقت اور حالات کی تبدیلی سے معاشرہ کسی مشکل صورتِ حال کا شکار ہو، اور ائمہ مجتہدین کی فقہی آراء میں سے ایک پر عمل حرج اور دشواری کا باعث ہو، اور دوسری فقہی رائے پر عمل سے یہ حرج دور ہو جائے، تو ایسی صورت میں علماء وفقہاء جو اصحابِ ورع وتقویٰ اور اربابِ علم وفہم ہوں، ان کے لئے دوسری رائے پر فتویٰ دینا جائز ہے، جو باعثِ دفعِ حرج ہو، البتہ اس طرح کے مسائل میں انفرادی طور پر فتویٰ دینے کے بجائے اجتماعی طریقہ اختیار کیا جائے۔ [1]

---

[1] ہمارے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اس طرح کے مسائل میں فتنہ وانتشار وغیرہ سے بچنے کے لئے، جو کہ ایک انتظامی چیز ہے، حتی الامکان دوسرے اہلِ علم حضرات کی آراء کو شامل کرنا مناسب ہے، نہ یہ کہ کسی اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے صاحبِ علم کو، خواہ وہ خاص اس جزئی مسئلہ میں ہی مجتہدانہ صلاحیت رکھتا ہو، اپنے اجتہاد کی روشنی میں رائے قائم کرنا جائز نہ ہو، کیونکہ اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے اہلِ علم حضرات کی طرف سے اجتماعیت قائم کئے بغیر اپنے اپنے طور پر اس طرح کے مسائل میں اجتہاد اور اپنی رائے قائم کرنے کا سلسلہ ہر دور میں جاری رہا ہے، اور مجتہد کو دوسرے کا پابند کرنا، خواہ وہ

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

(۷) ایسے مسائل جن میں مستند علماء وفقہاء کی ایک جماعت عدول کی ضرورت سمجھے اور مسئلہ مجتہَد فیہ میں ایک خاص فقہی رائے کو دفعِ حرج کے لئے اختیار کرے اور اس پر فتویٰ دے، اور دوسری جماعت اس سے اختلاف کرے، اور اس فقہی رائے کو اختیار کرنے کی ضرورت محسوس نہ کرے، ایسی صورت میں عام لوگوں کے لئے اس رائے پر عمل کرنا جائز ہے، جس میں عدول کر کے سہولت کی راہ اختیار کی گئی ہے، اور اصحابِ افتاء کے لئے اس رائے پر بھی فتویٰ دینا جائز ہے (بارہواں فقہی سمینار بستی، بتاریخ ۵ تا ۸ ذیقعدہ ۱۴۲۰ھ، بمطابق 11 تا 14 فروری 2000ء)

دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ حق کو سمجھنے اور اس کی اتباع کرنے اور راہِ اعتدال پر قائم رہنے کی توفیق عطا فرمائے۔

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان ۹/صفر المظفر/۱۴۳۶ھ 2/دسمبر/2014ء

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

دوسرا مجتہد ہی کیوں نہ ہو، یہ فقہائے کرام کی تصریح کے خلاف ہے، اور ہر مسئلہ میں اجتماعیت کا پیدا کرنا ممکن بھی نہیں۔
اسی طرح دوسرے حضرات کی رائے کا اس کے مطابق ہونا بھی ضروری نہیں، پھر دوسروں سے استفادہ تحریراً وتقریراً یا ان کی تحریرات ملاحظہ کر کے مختلف طریقوں سے ممکن ہے، سب کے لئے اجتماعی مجلس قائم کر کے ہم آہنگی پیدا کرنے کا طریقہ ضروری نہیں ہے اور نہ ہی عام طور پر متوقع ہے۔ محمد رضوان۔

ذكر الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة أنه لا يقلد المجتهد مجتهدا غيره، لأن القدرة على الاجتهاد تمنع من التقليد.

ومن علم أدلة القبلة لا يجوز له أن يقلد غيره مطلقا، وأما غير المجتهد فعليه أن يقلد المجتهد، لقوله تعالى :(فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)

وإذا كان هناك أكثر من مجتهد فالمقلد له أن يختار أحدهم، والأولى أن يختار من يثق به أكثر من غيره(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۴ص ۷۲،۷۳، مادة ''استقبال'')

أما إن أخبره عن اجتهاد فلا يقلده؛ لأن المجتهد لا يقلد مجتهدا آخر(الفقه الاسلامی وادلتهٔ للزحيلی، ج ا ص ۶۷۵، الباب الثانی، الفصل الثانی)

المجتهد لا يقلد مجتهدا آخر(مجمع الانهر، ج ا ص ۸۳، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

چند اصولی باتیں

فروع میں مخالف امام کی اقتداء میں نماز پڑھنے اور بطورِ خاص نمازِ وتر پڑھنے کے جواز وعدمِ جواز کے مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے چند فقہی اُصول ذکر کیے جاتے ہیں، جن کو ملحوظ رکھنے کے نتیجہ میں آنے والے اصل مسئلہ کو سمجھنے میں ان شاء اللہ تعالیٰ آسانی رہے گی۔

(1)......فروع میں مخالف امام کی اقتداء کی مختلف صورتیں

پہلا اصول فروع میں مخالف امام کی اقتداء سے متعلق ہے، تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ فقہائے کرام کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو شخص اہل السنۃ والجماعۃ میں سے ہو، اور فروعی اختلاف رکھتا ہو، اس کی اقتداء میں نماز پڑھنا درست ہے، جبکہ وہ امام وضو اور نماز کے اختلافی مسائل میں اس مقتدی کے مسلک کی رعایت کر کے نماز پڑھائے۔ [1]

اسی طرح فروعی مسائل میں اختلاف رکھنے والے امام کی اقتداء میں اس صورت میں بھی نماز پڑھنا درست ہے، جبکہ مقتدی کے علم میں امام کی طرف سے کوئی ایسی بات نہ آئے کہ جس کی وجہ سے مقتدی کے نزدیک نماز فاسد ہو جاتی ہو۔ [2]

---

[1] الاقتداء بمن يخالفه فى الفروع:
لا خلاف بين الفقهاء فى صحة الاقتداء بإمام يخالف المقتدى فى الفروع، إذا كان الإمام يتحامى مواضع الخلاف، بأن يتوضأ من الخارج النجس من غير السبيلين كالفصد مثلا، ولا ينحرف عن القبلة انحرافا فاحشا، ويراعى الدلك والموالاة فى الوضوء، والطمأنينة فى الصلاة(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦ ص ٣٦، مادة "اقتداء")

[2] وكذلك يصح الاقتداء بإمام مخالف فى المذهب إذا كان لا يعلم منه الإتيان بما يفسد الصلاة عند المقتدى بيقين، لأن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المسلمين لم يزل بعضهم يقتدى ببعض مع اختلافهم فى الفروع، ولما فيه من وحدة الصف وقوة المسلمين(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦ ص ٣٦، مادة "اقتداء")

اور اگر مقتدی کے علم میں امام کی طرف سے کوئی ایسی بات آ جائے کہ جو مقتدی کے نزدیک نماز صحیح ہونے کے لئے مانع ہے، لیکن امام کے نزدیک نماز صحیح ہونے کے لئے مانع نہیں، تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق اور شافعیہ کی ایک روایت کے مطابق اور بعض مشائخِ حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں مقتدی کی نماز صحیح ہو جاتی ہے۔ [1]

اور شافعیہ کے اصح یعنی صحیح تر قول کے پیشِ نظر اگر امام نے کسی ایسے عمل کا ارتکاب کیا، کہ جو امام کے گمان کے مطابق تو نماز فاسد ہونے کا سبب نہیں تھا، لیکن مقتدی کے گمان کے مطابق نماز فاسد ہونے کا سبب تھا، تو مقتدی کی نماز درست نہیں ہوگی۔ [2]

اور حنفیہ کے اصح یعنی صحیح تر قول کے مطابق جو اکثر مشائخِ حنفیہ کا قول بھی ہے، وہ یہ ہے کہ اگر

---

[1] البتہ مالکیہ کے نزدیک اگر امام نے ایسا رکن ترک کر دیا، جو مقتدی کے گمان کے مطابق نماز میں داخل تھا، تو پھر مقتدی کی نماز درست نہیں ہوگی۔

أما إذا علـم المقتدى أن الإمام أتى بمانع لصحة الصلاة فى مذهب المأموم، وليس مانعا فى مذهبه، كترك الدلك والموالاة فى الوضوء، أو ترك شرطا فى الصلاة عند المأموم، فقد صرح المالكية والحنابلة -وهو رواية عند الشافعية -بصحة الاقتداء، لأن المعتبر فى شروط الصلاة مذهب الإمام لا المأموم، ما لم يكن المتروك ركنا داخلا فى الصلاة عند المالكية، كترك الرفع من الركوع (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦ ص ٣٦،٣٧، مادة "اقتداء")

لو فعل الإمام ما يسوغ عنده، وهو عند المأموم يبطل الصلاة، مثل أن يفتصد ويصلى ولا يتوضأ، أو يمس ذكره، أو يترك البسملة، وهو يعتقد أن صلاته تصح مع ذلك، والمأموم يعتقد أنها لا تصح مع ذلك، فجمهور العلماء على صحة صلاة المأموم، كما هو مذهب مالك وأحمد فى أظهر الروايتين، بل فى أنصهما عنه .وهو أحد الوجهين فى مذهب الشافعى، اختاره القفال وغيره.

واستدل الإمام أحمد لهذا الاتجاه بأن الصحابة -رضوان الله عليهم -كان يصلى بعضهم خلف بعض على اختلافهم فى الفروع .وأن المسائل الخلافية لا تخلو إما أن يصيب المجتهد فيكون له أجران :أجر اجتهاده وأجر إصابته، أو أن يخطء فله أجر واحد وهو أجر اجتهاده، ولا إثم عليه فى الخطأ(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦،ص٢٨، مادة "اقتداء")

واختار الهندوانى وجماعة منهم صاحب النهاية عموم الجواز لان اعتقادالامام انه ليس فى الصلاة ولابناء على المعدوم (غنية المستملى فى شرح منية المصلى المعروف حلبى كبير صفحه ٥١٦،فصل فى الامامة)

[2] وفى الأصح عند الشافعية لا يصح الاقتداء اعتبارا بنية المقتدى، لأنه يعتقد فساد صلاة إمامه، فلا يمكن البناء عليه (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦، ص٣٧، مادة "اقتداء")

مقتدی کو اس بات کا یقین ہو کہ امام نے کوئی ایسی چیز ترک کردی ہے، جو مقتدی کے گمان کے مطابق فرض تھی، یا اس کی طرف سے ایسے فعل کا صدور ہوگیا ہے، جو مقتدی کے گمان کے مطابق نماز کے لئے فساد کا باعث تھا، اگرچہ امام کے گمان کے مطابق وہ چیز نہ تو فرض تھی، اور نہ ہی نماز کے فساد کا باعث تھی، تو مقتدی کی نماز صحیح نہیں ہوگی۔ [1]

---

[1] ملحوظ رہے کہ اگر امام اور مقتدی کا مذہب مختلف ہونے کی وجہ سے دونوں کے زعم میں فرق ہو تو مقتدی کی نماز کی صحت وفساد امام کے زعم پر مبنی ہوگی، یا مقتدی کے زعم پر یا پھر دونوں کے زعم متفق ہونے پر، مثلاً ایک کے زعم میں نماز درست ہو اور دوسرے کے زعم میں نماز فاسد ہو تو آیا اس سلسلہ میں مقتدی کے زعم کا اعتبار ہے یا امام کے یا پھر دونوں کے۔
اس بارے میں مشائخِ حنفیہ کے مذکورہ تینوں قول پائے جاتے ہیں، امام یا مقتدی کے زعم معتبر ہونے کے دونوں قولوں کی تصحیح کی گئی ہے۔
لیکن ان میں سے اصح اور اکثر مشائخ احناف کا قول یہ ہے کہ مقتدی کے زعم کا اعتبار ہے، جس کو قاضی خان، صاحبِ ہدایہ، صاحبِ درِ مختار، علامہ ابنِ ہمام، صاحبِ عنایہ، صاحبِ حلبی کبیر، علامہ حموی، صاحبِ طحطاوی علی الدر، صاحبِ بحر، صاحبِ محیط البرہانی اور علامہ شامی وغیرہ نے اختیار کیا ہے، اور اسی قول کو پہلے ہم نے ترجیح دی تھی۔
جبکہ امام کی رائے معتبر ہونے کا قول ہندوانی، صاحبِ نہایہ اور ایک جماعت کا ہے، جس کو بعض متاخرینِ مشائخِ حنفیہ نے اختیار کیا ہے، جس کا ذکر آگے آتا ہے۔
(قوله وصحة صلاة إمامه) فلو تبين فسادها فسقا من الإمام أو نسيانا لمضى مدة المسح أو لوجود الحدث أو غير ذلک لم تصح صلاة المقتدى لعدم صحة البناء ؛ وكذا لو كانت صحيحة فى زعم الإمام فاسدة فى زعم المقتدى لبنائه الفاسد فى زعمه فلا يصح، وفيه خلاف وصحح كل .أما لو فسدت فى زعم الإمام وهو لا يعلم به وعلمه المقتدى صحت فى قول الأكثر وهو الأصح لأن المقتدى يرى جواز صلاة إمامه والمعتبر فى حقه رأى نفسه رحمتي (ردالمحتار، ج ا ص ا ۵۵، باب الامامة)
(قوله وصحة صلاة إمامه فى رأيه) لأن العبرة لرأى المأموم صحة وفسادا على المعتمد؛ فلو اقتدى بشافعى مس ذكره أو امرأة صحت لا لو خرج منه دم ط وسيأتى بيانه فى باب الوتر (ردالمحتار، ج ا ص ۴۵۰، كتاب الصلاة،، باب صفة الصلاة، مطلب قد يطلق الفرض على مايقابل الركن)
واما الاقتداء بالمخالف فى الفروع كالشافعى فيجوزمالم يعلم منه مايفسدالصلاة علىٰ اعتقاد المقتدى عليه الاجماع.........اما لوعلم منه المقتدى مايفسد الصلاة فى اعتقادالامام كمالورأى الشافعي مس ذكره اوامرأة ثم صلىٰ ولم يتوضأهل يجوزالاقتداء به فالاكثرعلىٰ انهٗ يجوزوهوالاصح واختارالهندوانى وجماعة منهم صاحب النهاية عموم الجوازلان اعتقادالامام انه ليس فى الصلاة ولابناء على المعدوم قلناالمقتدى يرى جوازهاوالمعتبرفى حقه رأى نفسه لارأى غيره ،والله اعلم(غنية المستملى فى شرح منية المصلى المعروف حلبى كبير صفحه ۵۱۶، فصل فى الامامة)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور بہت سے مشائخِ احناف کے فتاویٰ اسی مقتدی کے گمان کے قول کے مطابق ہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وظاهر الهداية أن الاعتبار لاعتقاد المقتدى ولا اعتبار لاعتقاد الإمام حتى لو شاهد الحنفى إمامه الشافعى مس امرأة ولم يتوضأ ثم اقتدى به فإن أكثر مشايخنا قالوا يجوز وهو الأصح كما فى فتح القدير وغيره وقال الهندوانى وجماعة لا يجوز ورجحه فى النهاية بأنه يصل لما أن زعم الإمام أن صلاته ليست بصلاة فكان الاقتداء حينئذ بناء الموجود على المعدوم فى زعم الإمام وهو الأصل فلا يصح الاقتداء اهـ.

ورد بأن المقتدى يرى جوازها والمعتبر فى حقه رأى نفسه لا غيره

وأيضا ينبغى حمل حال الإمام على التقليد لأبى حنيفة حملا لحال المسلم على الصلاح ما أمكن فيتحد اعتقادهما وإلا لزم منه تعمد الدخول فى الصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام إلا أن تفرض المسألة أن المأمور علم به والإمام لم يعلم بذلك كما ذكره الشارح فيقتصر على الجواب الأول(البحرالرائق ،ج٢ص ٥٠، ٥١،كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل)

(قوله وقال الهندوانى وجماعة لا يجوز) أى بناء على أن المعتبر عندهم هو رأى الإمام قال فى النهر وعلى هذا فيصح الاقتداء وإن لم يحتط اهـ.

وظاهره الجواز وإن ترك بعض الأركان والشرائط عندنا لكن ذكر العلامة نوح أفندى فى حواشى الدرر أن من قال إن المعتبر فى جواز الاقتداء بالمخالف رأى الإمام عند جماعة منهم الهندوانى أراد به رأى الإمام والمأموم معا لا رأى الإمام فقط كما فهمه بعض الناس فإن الاختلاف فى اعتبار رأى الإمام لا فى اعتبار رأى المأموم فإن اعتبار رأيه فى الجواز وعدمه متفق عليه ثم قال فالحنفى المقتدى إذا رأى فى ثوب الشافعى الإمام منيا لا يجوز له الاقتداء به اتفاقا لأن المنى نجس على رأى الحنفى وإذا رأى فى ثوبه نجاسة قليلة يجوز له الاقتداء عند الجمهور ولا يجوز عند البعض لأن النجاسة القليلة مانعة على رأى الإمام والمعتبر رأيهم .اهـ .ولكن ليتأمل هذا مع ما مر من تجويز الرازى اقتداء الحنفى بمن يسلم من الركعتين فى الوتر بناء على أنه لم يخرجه هذا السلام فى اعتقاده مع أنه فى رأى المؤتم قد خرج فليحرر(منحة الخالق على البحر الرائق ،ج٢ص ٥١،كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل)

ولو علم المقتدى من الإمام ما يفسد الصلاة على زعم الإمام كمس المرأة والذكر، وما أشبه ذلك والإمام لا يدرى بذلك تجوز صلاته على رأى الأكثر، وقال بعضهم لا يجوز منهم الهندوانى لأن الإمام يرى بطلان هذه الصلاة فتبطل صلاة المقتدى تبعا له وجه الأول وهو الأصح أن المقتدى يرى جواز صلاة إمامه، والمعتبر فى حقه رأى نفسه فوجب القول بجوازها(تبيين الحقائق، جلد ١ ص ١٧١، باب الوتر والنوافل)

[1] ملاحظہ ہو: فتاویٰ دارالعلوم دیوبند جلد۳ صفحہ ۱۴۵، ۱۵۴، ۲۲۳، ۲۳۷، ۲۵۴، ۲۶۹، ۲۷۰-امدادالاحکام جلد۱ صفحہ ۵۳۷ وصفحہ ۵۹۲-امدادالمفتیین صفحہ ۳۱۷-احسن الفتاویٰ جلد۳ صفحہ ۲۸۲-وفتاویٰ محمودیہ جلد۱ صفحہ ۲۶۱، جلد۲ صفحہ ۱۷ وصفحہ ۹۵ و جلد۵ صفحہ ۲۹۴ وجلد۹ صفحہ ۶۲ وجلد۱۶ صفحہ ۳۴۹-آپ کے مسائل اوران کا حل جلد۲ صفحہ ۲۳۹ وصفحہ ۲۵۸ و۲۵۹-فتاویٰ حقانیہ جلد۳ صفحہ ۱۳۴-فتاویٰ عثمانی جلد۱ صفحہ ۵۱۷، وصفحہ ۵۱۹۔

اور اِن اکثر مشائخِ حنفیہ کے نزدیک اگر امام نے کوئی ایسی چیز ترک کی، جو مقتدی کے گمان کے مطابق واجب تھی، تو اُس امام کی اقتداء میں نماز مکروہ ہوگی۔

اور اگر امام نے کوئی ایسی چیز ترک کی، جو مقتدی کے گمان کے مطابق سنت تھی، تو اُس امام کی اقتداء میں نماز باجماعت پڑھ لینے میں حرج نہیں ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ [1]

(2)......امام کو مقتدیوں کے مسلک کی رعایت کا حکم

اس سلسلہ میں دوسرا اصول یہ ہے کہ نماز باجماعت میں امام کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ فروعی اختلافی مسائل میں ممکنہ حد تک اپنے مقتدیوں کے مسلک اوران کے زعم وگمان کی رعایت رکھے، مثلاً اگر کوئی شافعی امام ہے، جس کے نزدیک خون نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا اوراس کا کوئی مقتدی ایسا ہے، جس کے گمان کے مطابق خون نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، تو اس شافعی امام

---

[1] وقال الحنفية :إن تيقن المقتدى ترك الإمام مراعاة الفروض عند المقتدى لم يصح الاقتداء، وإن علم تركه للواجبات فقط يكره، أما إن علم منه ترك السنن فينبغي أن يقتدى به، لأن الجماعة واجبة، فتقدم على ترك كراهة التنزيه، وهذا بناء على أن العبرة لرأى المقتدى -وهو الأصح - وقيل :لرأى الإمام، وعليه جماعة .قال فى النهاية :وهو الأقيس، وعليه فيصح الاقتداء ، وإن كان الإمام لا يحتاط (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦، ص٣٧، مادة "اقتداء")

علامہ شیخ عبدالقادر رافعی نے "تقریراتُ الرافعی" میں ذکر فرمایا ہے کہ اگر امام مقتدی کے مذہب کی رعایت "شرائط، فرائض، واجبات اور سنن" سب میں کرے تو بلا کراہت اس کے پیچھے نماز درست ہے، اور اگر امام شرائط اور فرائض میں مقتدی کے مذہب کی رعایت کرے لیکن واجبات میں نہ کرے تو اس کے پیچھے نماز مکروہِ تحریمی ہے اور اگر امام شرائط، فرائض، واجبات، میں مقتدی کے مذہب کی رعایت کرے صرف سنن میں مذہب مقتدی کی رعایت نہ کرے، تو اس کے پیچھے نماز مکروہِ تنزیہی ہے۔ واللہ اعلم۔

قال السندى: فصار الحاصل: أن الشافعى ان راعى مذهب المأموم فى الشرائط والفرائض والواجبات والسنن من كل وجه فتصح صلاة المأموم من غير كراهة وهو الذى ينزل عليه مافى وتر البحر، ونقل فى الامداد عن شرح الديرى انه لايكره اذا علم منه الاحتياط فى مذهب الحنفى، وان راعى فى الشرائط والفرائض دون الواجبات فالصلاة مكروهة تحريما وعليه ينزل مافى البحر عن المجتبىٰ، ونقل القهستانى عن الزاهدى: انه يكره امامة الشافعى، وقال صدر الاسلام: الاحوط أن لايصلى خلفه كما فى الجوهرة، وليس الافيما اذا راعى فى الشرائط والفرائض لانه اذا لم يراع فيهما لاتصح صلاة المأموم فضلاً عن الكراهة، وان راعى فى الشرائط والفرائض دون السنن فالصلاة مكروهة تنزيها هذا ماادين الله به (تقريرات الرافعى على ردالمحتار ج ١ ص ٧٢)

کے لئے مستحب ہے کہ وہ اپنے مقتدی کی رعایت رکھتے ہوئے خون نکلنے پر وضو کر کے ہی نماز پڑھائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ [1]

(3)......رکعاتِ وتر کی تعداد میں فقہاء کے اقوال

اس سلسلہ میں تیسرا اصول نمازِ وتر کی کم از کم یا زیادہ سے زیادہ رکعات کے متعلق ہے، اور اس سلسلہ میں فقہائے کرام کی آراء مختلف ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نمازِ وتر کی کم از کم ایک رکعت ہے، اور نمازِ وتر کی ایک رکعت کا پڑھنا ان کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے۔ [2]

اور حنفیہ کے نزدیک نمازِ وتر ایک سلام کے ساتھ تین رکعات نمازِ مغرب کی طرح ہیں، نہ اس سے کم اور نہ اس سے زیادہ، اور حنفیہ کے نزدیک وتر کی ایک رکعت کا پڑھنا جائز نہیں۔ [3]

---

[1] مراعاة الإمام للمصلين خلفه إن كانوا يخالفونه فى أحكام الصلاة:تقدم ذكر مراعاة الخلاف وشروطها، وأنها مستحبة .ومراعاة إمام الصلاة أن يأتى بما يعتقده المأموم شرطا أو ركنا أو واجبا، ولو لم يعتقده الإمام كذلك.وكذلك فيما يعتقده المأموم من سنة الصلاة .ولا تتأتى المراعاة، على ما صرح به بعض الحنفية، فيما هو سنة عند المأموم ومكروه عند الإمام، كرفع اليدين فى الانتقالات، وجهر البسملة .فهذا وأمثاله لا يمكن الخروج فيه من عهدة الخلاف "فكلهم يتبع مذهبه "ولكن قال ابن تيمية " :إن كان الخلاف فى الأفضل فقد استحب الأئمة أحمد وغيره أن يدع الإمام ما هو عنده أفضل إذا كان فيه تأليف للمأمومين .فإذا لم يمكنه نقلهم إلى الأفضل كانت المصلحة الحاصلة بموافقتهم أرجح (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲،ص ۳۰۲،مادة "اختلاف")

[2] عدد ركعات صلاة الوتر:أقل صلاة الوتر عند الشافعية والحنابلة ركعة واحدة .قالوا :ويجوز ذلك بلا كراهة لحديث :صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خفت الصبح فأوتر بواحدة والاقتصار عليها خلاف الأولى، لكن فى قول عند الشافعية :شرط الإيتار بركعة سبق نفل بعد العشاء من سنتها، أو غيرها ليوتر النفل .وفى قول عند الحنابلة -خلاف الصحيح من المذهب :-يكره الإيتار بركعة حتى فى حق المسافر، تسمى البتيراء ، ذكره صاحب الإنصاف (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۷، ص۲۹۳، مادة "صلاة الوتر")

[3] ومنها بيان مقداره فعندنا الوتر ثلاث ركعات بتسليمة واحدة فى الأوقات كلها (تحفة الفقهاء للسمرقندى، ج ۱، ص ۲۰۲، باب صلاة الوتر)

وهى ثلاث (ف) ركعات كالمغرب لا يسلم بينهن (الاختيار لتعليل المختار، ج ۱، ص۵۵، باب صلاة الوتر)

اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وتر کی زیادہ سے زیادہ گیارہ اور ایک قول کے مطابق تیرہ رکعات ہیں۔

البتہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک وتر کا ادنیٰ کمال تین رکعات ہیں، اور ایک رکعت پر اکتفاء کرنا خلافِ اولیٰ ہے، اور تین رکعات سے زیادہ اکمل درجہ پانچ رکعات اور پھر سات رکعات اور پھر نو رکعات اور پھر گیارہ رکعات پڑھنے کا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ [1]

اور مالکیہ کے نزدیک وتر کی ایک رکعت اس طرح ہے کہ اس سے پہلے الگ سلام کے ساتھ کم از کم دو رکعات نفل پڑھے جائیں، خواہ وہ دو رکعات نمازِ عشاء کے بعد کی دو رکعت سنتوں کی شکل میں ہوں، یا کوئی اور ہوں، اور مالکیہ کے نزدیک وتر کی ایک رکعت اس طرح پڑھنا کہ اس سے پہلے کم از کم دو رکعت نفل الگ سلام کے ساتھ نہ پڑھے جائیں، بلا عذر ایسا کرنا مکروہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ [2]

---

[1] وقال الحنفية: لا يجوز الإيتار بركعة، لأن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء قالوا ": روى أن عمر -رضى الله عنه -رأى رجلا يوتر بواحدة، فقال :ما هذه البتيراء ؟ لتشفعنها أو لأؤدبنك. وقال الشافعية والحنابلة :أكثر الوتر إحدى عشرة ركعة، وفى قول عند الشافعية أكثره ثلاث عشرة ركعة، ويجوز بما بين ذلك من الأوتار؛ لقول النبى صلى الله عليه وسلم :من أحب أن يوتر بخمس فليفعل، ومن أحب أن يوتر بثلاث فليفعل، ومن أحب أن يوتر بواحدة فليفعل .وقوله: أوتروا بخمس أو سبع أو تسع أو إحدى عشرة وقالت أم سلمة -رضى الله عنها :-كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث عشرة ركعة .لكن قال المحلى :يحمل هذا على أنها حسبت فيه سنة العشاء .وأدنى الكمال عند الشافعية والحنابلة ثلاث ركعات، فلو اقتصر على ركعة كان خلاف الأولى .ونص الحنابلة :على أنه لا يكره الإيتار بركعة واحدة، ولو بلا عذر.

وأكمل من الثلاث خمس، ثم سبع، ثم تسع ثم إحدى عشرة، وهى أكمله .أما الحنفية :فلم يذكروا فى عدده إلا ثلاث ركعات، بتشهدين وسلام، كما يصلى المغرب .واحتجوا بقول عائشة -رضى الله عنها -كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم إلا فى آخرهن وفى الهداية : حكى الحسن إجماع المسلمين على الثلاث .قال ابن الهمام :وهو مروى عن فقهاء المدينة السبعة (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۷، ص۲۹۴، مادة "صلاة الوتر")

[2] أما عند المالكية :فإن الوتر ركعة واحدة، لكن لا تكون إلا بعد شفع يسبقها .واختلف :هل تقديم الشفع شرط صحة أو كمال؟ قالوا :وقد تسمى الركعات الثلاث وترا إلا أن ذلك مجاز، والوتر فى الحقيقة هو الركعة الواحدة .ويكره أن يصلى واحدة فقط، بل بعد نافلة، وأقل تلك

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ نمازِ وتر کی ایک رکعت پڑھ کر سلام پھیرنے کے ناجائز ہونے کا قول حنفیہ کا ہے، اور حنفیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہائے کرام (امام شافعی، امام احمد اور امام مالک رحمہم اللہ) کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے، اور ایک وتر پڑھ کر سلام پھیرنے کی صورت میں حنفیہ کے علاوہ دیگر حضراتِ فقہائے کرام کے نزدیک نمازِ وتر درست ہو جاتی ہے، اور دوبارہ لوٹانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

لہٰذا حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہائے کرام کے نزدیک دو رکعت پر سلام پھیر کر وتر کی تیسری رکعت الگ سے پڑھنے والے امام کی اقتداء میں نماز درست ہونے میں شبہ نہیں، خواہ مقتدی بھی دو رکعت پر امام کے ساتھ سلام پھیرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

النافلة ركعتان، ولا حد لأكثرها .قالوا :والأصل في ذلك حديث :صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى .
ويستثنى من كراهة الإيتار بركعة واحدة من كان له عذر، كالمسافر والمريض، فقد قيل :لا يكره له ذلك، وقيل :يكره له أيضا .فإن أوتر دون عذر بواحدة دون شفع قبلها، قال أشهب :يعيد وتره بأثر شفع ما لم يصل الصبح .وقال سحنون :إن كان بحضرة ذلك أي بالقرب، شفعها بركعة ثم أوتر، وإن تباعد أجزأه .
وقالوا :لا يشترط في الشفع الذي قبل ركعة الوتر نية تخصه، بل يكتفي بأي ركعتين كانتا (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧ ص٢٩٣ الىٰ ٢٩٥، مادة "صلاة الوتر")

[1] وقال المالكية :الوتر ركعة واحدة، يتقدمها شفع، (سنة العشاء البعدية) .ويفصل بينهما بسلام، يقرأ فيها بعد الفاتحة :الإخلاص والمعوذتين.
وكذلك قال الحنابلة الوتر ركعة، قال أحمد :إنا نذهب في الوتر إلى ركعة، وإن أوتر بثلاث أو أكثر فلا بأس.
وقال الشافعية :أقل الوتر ركعة، وأكثره إحدى عشرة، والأفضل لمن زاد على ركعة الفصل بين الركعات بالسلام، فينوي ركعتين من الوتر ويسلم، ثم ينوي ركعة من الوتر ويسلم، لما روى ابن حبان :أنه صلى الله عليه وسلم كان يفصل بين الشفع والوتر.
ودليل المالكية والحنابلة وهو دليل الشافعية على أقل الوتر :خبر مسلم عن ابن عمر وابن عباس : الوتر ركعة من آخر الليل وروى أبو داود من حديث أبي أيوب السابق :من أحب أن يوتر بواحدة فليفعل، وفي صحيح ابن حبان من حديث ابن عباس :أنه صلى الله عليه وسلم أوتر بواحدة .
وأدنى الكمال ثلاث، وأكمل منه خمس، ثم سبع، ثم تسع، ثم إحدى عشرة فأكثره إحدى عشرة

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اوراس کی وجہ یہ ہے کہ تین رکعت کے علاوہ کئی معتبر ومستند احادیث میں ایک رکعت نمازِ وتر پڑھنے کا ذکر بھی آیا ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

للأخبار الصحيحة، منها خبر عائشة :ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد فى رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة فلا تصح الزيادة عليها كسائر الرواتب .وفى رواية لمسلم عن عائشة :كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى فيما بين أن يفرغ من صلاة العشاء إلى الفجر إحدى عشر ركعة، يسلم بين كل ركعتين، ويوتر بواحدة وقال النبى صلى الله عليه وسلم :صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خفت الصبح، فأوتر بواحدة .

والوتر بخمس ثابت فى حديث أبى أيوب السابق :الوتر حق واجب على كل مسلم، فمن أحب أن يوتر بخمس فليوتر ..، وروى عن زيد بن ثابت :أنه كان يوتر بخمس، لا ينصرف إلا فى آخرها. وفى حديث عائشة المتفق عليه :كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى من الليل ثلاث عشرة ركعة، يوتر من ذلك بخمس، لايجلس فى شىء منها إلا فى آخرها وروى مثل ذلك عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وعن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال :لا توتروا بثلاث، أو تروا بخمس أو سبع، ولاتشبهوا بصلاة المغرب .

والوتر بسبع أو تسع ثبت فى حديث عائشة عند مسلم وأبى داود، وأيدها بذلك ابن عباس.

والوتر بإحدى عشرة ثبت أيضا فى حديث عائشة المتقدم فى الصحيحين.

قال أحمد رحمه الله :الأحاديث التى جاء ت أن النبى صلى الله عليه وسلم أو تر بركعة كان قبلها صلاة متقدمة(الفقه الاسلامى وادلتهٔ للزحيلى، ج۲ص۱۰۱۲، ۱۰۱۳، الباب الثانى، الفصل السادس، المبحث السابع)

[1] عن الزهرى، قال :أخبرنى سالم بن عبد الله، أن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، قال :إن رجلا قال :يا رسول الله، كيف صلاة الليل؟ قال :مثنى مثنى، فإذا خفت الصبح، فأوتر بواحدة(بخارى ، رقم الحديث ۱۱۳۷)

عن ابن شهاب، قال :أخبرنى عطاء بن يزيد الليثى، أنه سمع أبا أيوب الأنصارى، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال :الوتر حق، فمن أحب أن يوتر بخمس فليوتر، ومن أحب أن يوتر بثلاث فليوتر، ومن أحب أن يوتر بواحدة فليوتر بها، ومن شق عليه ذلك فليومء إيماء (صحيح ابن حبان، رقم الحديث ۲۴۰۷، باب الوتر)

قال شعيب الارنوؤط: إسناده قوى على شرط مسلم (حاشية ابن حبان)

أخبرنى ابن شهاب، قال :حدثنى عطاء بن يزيد، عن أبى أيوب، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :الوتر حق، فمن شاء أوتر بسبع، ومن شاء أوتر بخمس، ومن شاء أوتر بثلاث، ومن شاء أوتر بواحدة(سنن النسائى، رقم الحديث ۱۷۱۰)

عن شرحبيل بن سعد، قال :سمعت جابر بن عبد الله، قال :رأيت رسول الله صلى الله

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وتر کی ایک سلام کے ساتھ تین رکعت پڑھنے کے ساتھ ساتھ وتر کی ایک رکعت پڑھنے یا دو رکعت پر سلام پھیر کر وتر کی ایک رکعت الگ سے پڑھنے کا قول بھی بلا دلیل نہیں ہے، بلکہ وہ بھی صحیح احادیث پر مبنی ہے۔

(4)......فقہائے کرام کے نزدیک نمازِ وتر کے طریقے

اس سلسلہ میں چوتھا اصول نمازِ وتر کے طریقہ سے متعلق ہے، اور مختلف فقہائے کرام کے اقوال کی روشنی میں نمازِ وتر پڑھنے کے طریقے جُدا ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہائے کرام کے نزدیک نمازِ وتر کی ایک رکعت پڑھنے کی صورت

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

علیہ وسلم أناخ راحلته، ثم نزل فصلی عشر رکعات رکعتین رکعتین ، ثم أوتر بواحدة، وصلی رکعتی الفجر، ثم صلی الصبح (صحیح ابن حبان، رقم الحدیث ۲۶۲۹)

قال شعیب الانوؤط: رجاله ثقات رجال الشیخین غیر شرحبیل بن سعد، وهو ضعیف یکتب حدیثه کما سبق، یحیی بن حسان :هو ابن حیان التنیسی .وأخرجه ابن خزیمة فی "صحیحه(۱۲۶۱)" عن محمد بن مسکین، بهذا الإسناد (حاشیة ابن حبان)

عن شرحبیل بن سعد قال :سمعت جابر بن عبد الله قال :رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم أناخ راحلته، ثم نزل، فصلی عشر رکعات، وأوتر بواحدة، صلی رکعتین رکعتین، ثم أوتر بواحدة، ثم صلی رکعتی الفجر، ثم صلی بنا الصبح (صحیح ابن خزیمة، رقم الحدیث ۱۰۷۵)

قال الأعظمی :إسناده صحیح. (تعلیق ابن خزیمه)

حدثنا المطلب بن عبد الله، قال :سأل ابن عمر رجل فقال :کیف أوتر؟ قال :أوتر بواحدة ، قال :إنی أخشی أن یقول الناس البتیراء ، فقال :سنة الله ورسوله ، یرید :هذه سنة الله ورسوله صلی الله علیه وسلم " (سنن ابن ماجه، رقم الحدیث ۱۱۷۶)

قال شعیب الانوؤط: إسناده ضعیف لانقطاعه، قال البخاری :لا أعرف للمطلب سماعًا من أحد من الصحابة إلا قوله :حدثنی من شهد خطبة النبی -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -وقال أبو حاتم :روی عن ابن عباس وابن عمر، لا ندری سمع منهما أم لا، لا یذکر الخبر.

وأخرجه ابن خزیمة (۱۰۷۴)والطحاوی فی "شرح معانی الآثار ۱/۲۷۹ "والخطیب البغدادی فی "موضح أوهام الجمع والتفریق ۱/۱۲۸ - ۱۲۹ "و۱۲۹، والبیهقی ۳/۲۶من طرق عن الأوزاعی، به.ویغنی عنه الحدیثان السالفان قبله وحدیث عائشة الآتی بعده (حاشیة ابن ماجه)

میں وتر کی ایک رکعت پڑھنے کا طریقہ واضح ہے، جس میں ایک رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا جاتا ہے، اوراس میں کسی تفصیل کی ضرورت نہیں۔ [1]

اور وتر کی تین رکعات پڑھنے کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک صرف ایک طریقہ متعین ہے، اور وہ یہ ہے کہ ایک سلام کے ساتھ وتر کی تین رکعتیں مغرب کی نماز کی طرح یعنی دوسری رکعت پر قعدہ کر کے پڑھی جائیں گی۔

جبکہ مالکیہ کے نزدیک پہلے سنت یا نفل کی دو رکعت پڑھ کر سلام پھیرا جائے گا، اور پھر وتر کی ایک رکعت کو علیحدہ سے پڑھا جائے گا۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وتر کی تین رکعتوں کو حنفیہ کے طریقہ پر ایک سلام اور دو قعدوں کے ساتھ پڑھنا بھی درست ہے، اور مالکیہ کی طرح دو رکعت پر سلام پھیر کر تیسری رکعت کو الگ سے پڑھنا بھی درست ہے، اور وتر کی تین رکعتوں کو اس طرح پڑھنا بھی درست ہے کہ دوسری رکعت پر بالکل قعدہ نہ کیا جائے، اور قعدہ صرف تیسری یا آخری رکعت پر ہی کیا جائے، اور پھر سلام پھیرا جائے۔ [2]

---

[1] صفة صلاة الوتر:
أولا :الفصل والوصل:
المصلي إما أن يوتر بركعة، أو بثلاث، أو بأكثر:
أ -فإن أوتر المصلي بركعة -عند القائلين بجوازه -فالأمر واضح(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧ص ٢٩٥، مادة "صلاة الوتر")

[2] ب -وإن أوتر بثلاث، فله ثلاث صور:
الصورة الأولى :أن يفصل الشفع بالسلام، ثم يصلي الركعة الثالثة بتكبيرة إحرام مستقلة .وهذه الصورة عند غير الحنفية، وهي المعينة عند المالكية، فيكره ما عداها، إلا عند الاقتداء بمن يصل.
وأجازها الشافعية والحنابلة، وقالوا :إن الفصل أفضل من الوصل، لزيادته عليه السلام وغيره .وفي قول عند الشافعية :إن كان إماما فالوصل أفضل، لأنه يقتدي به المخالف، وإن كان منفردا فالفصل أفضل .قالوا :ودليل هذه الصورة ما ورد عن ابن عمر -رضي الله عنهما -أنه قال :كان النبي صلى الله عليه وسلم يفصل بين الشفع والوتر بتسليمة وورد :أن ابن عمر -رضي الله عنهما -كان يسلم من الركعتين حتى يأمر ببعض حاجته.
وصرح الحنابلة بأنه يسن فعل الركعة بعد الشفع بعد تأخير لها عنه .نص على ذلك أحمد .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور جو حضرات وتر کی تین رکعات سے زیادہ کے جواز کے قائل ہیں، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ، تو ان کے نزدیک تین سے زیادہ وتر کی رکعات پڑھنے کی صورت میں ہر دو رکعتوں کے بعد سلام پھیر دینا بھی درست ہے، اور صرف آخر میں سلام پھیرنا بھی درست ہے، اور ان میں سے کون سا طریقہ افضل ہے، اس میں ان حضرات کی آراء مختلف ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ [1]

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

ويستحب أن يتكلم بين الشفع والوتر ليفصل .وذكر الشافعية أنه ينوى فى الركعتين إن أراد الفصل :(ركعتين من الوتر)
أو (سنة الوتر) أو (مقدمة الوتر) قالوا :ولا يصح بنية (الشفع) أو (سنة العشاء) أو (صلاة الليل)
الصورة الثانية :أن يصلى الثلاث متصلة سردا، أى من غير أن يفصل بينهن بسلام ولا جلوس، وهى عند الشافعية والحنابلة أولى من الصورة التالية .واستدلوا لهذه الصورة بأن النبى صلى الله عليه وسلم :كان يوتر بخمس، لا يجلس إلا فى آخرها .
وهذه الصورة مكروهة عند المالكية، لكن إن صلى خلف من فعل ذلك فيواصل معه .
الصورة الثالثة :الوصل بين الركعات الثلاث، بأن يجلس بعد الثانية فيتشهد ولا يسلم، بل يقوم للثالثة ويسلم بعدها، فتكون فى الهيئة كصلاة المغرب، إلا أنه يقرأ فى الثالثة سورة بعد الفاتحة خلافا للمغرب.
وهذه الصورة هى المتعينة عند الحنفية .قالوا :فلو نسى فقام للثالثة دون تشهد فإنه لا يعود، وكذا لو كان عامدا عند أبى حنيفة، وهذا استحسان .والقياس أن يعود، واحتجوا لتعينها بقول أبى العالية: "علمنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم :أن الوتر مثل صلاة المغرب، فهذا وتر الليل، وهذا وتر النهار "
وقال الشافعية :هى جائزة مع الكراهة؛ لأن تشبيه الوتر بالمغرب مكروه.
وقال الحنابلة :لا كراهة إلا أن القاضى أبا يعلى منع هذه الصورة .وخير ابن تيمية بين الفصل والوصل(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧ص٢٩٥،٢٩٦، مادة "صلاة الوتر")

[1] ج -أن يصلى أكثر من ثلاث:
وهو جائز -كما تقدم -عند الشافعية والحنابلة.
قال الشافعية :فالفصل بسلام بعد كل ركعتين أفضل، لحديث :كان صلى الله عليه وسلم يصلى فيما بين أن يفرغ من صلاة العشاء إلى الفجر بإحدى عشرة ركعة ويسلم من كل ركعتين، ويوتر بواحدة ويجوز أن يصلى أربعا بتسليمة، وستا بتسليمة، ثم يصلى ركعة، وله الوصل بتشهد، أو تشهدين فى الثلاث الأخيرة.
وقال الحنابلة :إن أوتر بخمس أو سبع فالأفضل أن يسردهن سردا فلا يجلس إلا فى آخرهن، لحديث عائشة -رضى الله عنها :-كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى من الليل ثلاث عشرة

﴿ بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں ﴾

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص وتر کی صرف ایک رکعت پڑھے، یا پہلے دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دے، اور پھر وتر کی ایک مستقل رکعت الگ سے پڑھے، تو حنفیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہائے کرام (شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ) کے نزدیک دونوں صورتوں میں منفرد، امام اور مقتدی سب کی طرف سے وتر کی نماز درست اور معتبر ہو جاتی ہے، خواہ دو رکعت پر سلام پھیرنے کو قاطعِ صلاۃ کہا جائے، یا کچھ اور۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(5)......وتر کے واجب یا سنت ہونے کا مسئلہ

اس سلسلہ میں پانچواں اصول نمازِ وتر کے درجہ سے متعلق ہے، اور فقہائے کرام کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وتر کی نماز واجب ہے، یا سنت ہے؟

پس جمہور فقہائے کرام یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ایک روایت کے مطابق وتر کی نماز تطوع میں داخل ہے، البتہ اس کا درجہ سنتِ مؤکدہ ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ وتر کی نماز تطوع سے اوپر واجب درجہ میں داخل ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ ركعة يوتر من ذلك بخمس لا يجلس إلا في آخرها .ولحديث أم سلمة - رضي الله عنها -قالت :كان النبي صلى الله عليه وسلم يوتر بخمس، وسبع، لا يفصل بينهن بتسليم وإن أوتر بتسع فالأفضل أن يسرد ثمانيا، ثم يجلس للتشهد ولا يسلم، ثم يصلي التاسعة ويتشهد ويسلم.

ويجوز في الخمس والسبع والتسع أن يسلم من كل ركعتين.

وإن أوتر بإحدى عشرة فالأفضل أن يسلم من كل ركعتين، ويجوز أن يسرد عشرا، ثم يتشهد، ثم يقوم فيأتي بالركعة ويسلم، ويجوز أن يسرد الإحدى عشرة فلا يجلس ولا يتشهد إلا في آخرها (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧ص ٢٩٦، ٢٩٧ ، مادة "صلاة الوتر")

[1] الوتر هل هو سنة راتبة أو واجب؟قال المالكية، والشافعية، والحنابلة، والصاحبان ورواية ثالثة عن أبي حنيفة :الوتر سنة مؤكدة .وصرح الشافعية بعد الوتر من السنن الرواتب .قال الخطيب الشربيني :الوتر قسم من الرواتب كما في الروضة على المعتمد، وقيل :هو قسيم لها، والوتر

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور تطوع کے مفہوم میں نفل ومستحب کے ساتھ ساتھ سنت نماز تو داخل ہوتی ہے، مگر واجب نماز داخل نہیں ہوتی، لہٰذا اگر کوئی شخص (خواہ امام ہو، یا مقتدی، یا منفرد) تطوع یا سنت کی نیت

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

أفضل السنن .وقال جمهور الفقهاء ما عدا الحنفية :أقله ركعة وأكثره إحدى عشرة ركعة.
وأقل الكمال فيه عند الحنفية ثلاث ركعات بتسليمة واحدة فى الأوقات كلها، وأكثره إحدى عشرة ركعة يقنت فى الركعة الأخيرة .
وذهب أبو حنيفة فى الراجح عنه إلى أن الوتر واجب .وقال زفر وهو رواية ثانية عند أبى حنيفة :هو فرض .والتفصيل فى (صلاة الوتر)(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۵ص ۲۷۹ ، مادة "السنن الرواتب")
ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الوتر سنة مؤكدة، وليس واجبا، ودليل سنيته قول النبى صلى الله عليه وسلم :إن الله وتر يحب الوتر، فأوتروا يا أهل القرآن وأن النبى صلى الله عليه وسلم فعله وواظب عليه.
واستدلوا لعدم وجوبه بما ثبت :أن النبى صلى الله عليه وسلم سأله أعرابى :عما فرض الله عليه فى اليوم والليلة؟ فقال :خمس صلوات، فقال :هل على غيرها؟ قال :لا إلا أن تطوع .
وعن عبد الله بن محيريز أن رجلا من بنى كنانة يدعى المخدجى سمع رجلا بالشام يكنى أبا محمد، يقول :الوتر واجب .قال المخدجى :فرحت إلى عبادة بن الصامت -رضى الله عنه -فاعترضت له وهو رائح إلى المسجد، فأخبرته بالذى قال أبو محمد، فقال عبادة :كذب أبو محمد، سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم -يقول :خمس صلوات كتبهن الله على العباد، من جاء بهن، لم يضيع منهن شيئا، استخفافا بحقهن، كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة .
وقال على -رضى الله عنه -الوتر ليس بحتم كهيئة الصلاة المكتوبة، ولكن سنة، سنها رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا :ولأن الوتر يجوز فعله على الراحلة لغير الضرورة، وثبت ذلک بفعل النبى صلى الله عليه وسلم قال ابن عمر -رضى الله عنهما :-كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسبح على الراحلة قبل أى وجه توجه، ويوتر عليها، غير أنه لا يصلى عليها المكتوبة فلو كانت واجبة لما صلاها على الراحلة، كالفرائض .
وذهب أبو حنيفة -خلافا لصاحبيه -وأبو بكر من الحنابلة :إلى أن الوتر واجب، وليس بفرض، وإنما لم يجعله فرضا؛ لأنه لا يكفر جاحده، ولا يؤذن له كأذان الفرائض، واستدل بوجوبه بقول النبى صلى الله عليه وسلم :الوتر حق، فمن لم يوتر فليس منا كرر ثلاثا وبقوله صلى الله عليه وسلم :إن الله تعالى أمدكم بصلاة هى خير لكم من حمر النعم، وهى صلاة الوتر، فصلوها ما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر وهو أمر، والأمر يقتضى الوجوب، والأحاديث الآمرة به كثيرة؛ ولأنه صلاة مؤقتة تقضى.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

سے وتر کی نماز پڑھے، تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ، ان سب حضرات کے نزدیک وتر کی نماز درست اور ادا ہو جاتی ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے راجح قول کے مطابق بہت سے مشائخِ حنفیہ نے فرمایا کہ ادا نہیں ہوتی، اور اس نیت کے ساتھ وتر کی نماز پڑھنے والے امام کی اقتداء میں وتر کو واجب

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وروى عن أبى حنيفة :أنه سنة، وعنه رواية ثالثة :أنه فرض، لكن قال ابن الهمام :مراده بكونه سنة : أنه ثبت بالسنة،فلا ينافي الوجوب، ومراده بأنه فرض :أنه فرض عملى، وهو الواجب (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧ص ٢٩٠ ، ٢٩١، مادة "صلاة الوتر")

الوتر مطلوب بالإجماع، لقوله صلى الله عليه وسلم :يا أهل القرآن أو تروا فإن الله وتر يحب الوتر، وكان واجبا على النبى صلى الله عليه وسلم، لحديث :ثلاث كتبن على ولم تكتب عليكم: الضحى، والأضحى، والوتر.

وهو واجب كصلاة العيدين عند أبى حنيفة، سنة مؤكدة وآكد السنن عند الصاحبين وبقية الفقهاء .

استدل أبو حنيفة بقوله صلى الله عليه وسلم :إن الله تعالى زادكم صلاة، ألا وهى الوتر، فصلوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر وهو أمر والأمر للوجوب، وإنما لم يكفر جاحده باتفاق الحنفية؛ لأن وجوبه ثبت بسنة الآحاد، وهو معنى ما روى عنه أنه سنة .وبناء عليه لا يجوز عنده أداؤه قاعدا أو على الدابة بلا عذر.

ويؤيده أحاديث أخرى، منها حديث أبى أيوب :الوتر حق، فمن أحب أن يوتر بخمس فليفعل، ومن أحب أن يوتر بثلاث فليفعل، ومن أحب أن يوتر بواحدة فليفعل.

وحديث بريدة :الوتر حق، فمن لم يوتر، فليس منا.

واستدل الجمهور على سنيته بأحاديث كثيرة منها :قوله صلى الله عليه وسلم للأعرابى، حين سأله عما فرض الله عليه من الصلاة؟ قال :خمس صلوات، قال :هل على غيرها؟ قال :لا إلا أن تطوع .

وكذب عبادة بن الصامت رجلا يقول :الوتر واجب، وقال :سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول :خمس صلوات كتبهن الله على العبد فى اليوم والليلة وعن على قال :الوتر ليس بحتم كهيئة الصلاة المكتوبة، ولكنه سنة سنها النبى صلى الله عليه وسلم.

ولأنه يجوز فعله على الراحلة من غير ضرورة، فأشبه السنن، وروى ابن عمر :أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يوتر على بعيره .

وهذا الرأى هو الحق؛ لأن أحاديث أبى حنيفة إن صحت فهى محمولة على التأكيد، وقد تكلم المحدثون فيها، فحديث من لم يوتر فليس منا فيه ضعيف، وحديث أبى أيوب الوتر حق وإن كان رواته ثقاتا، فمحمول على تأكيد الاستحباب، لقول الإمام أحمد :من ترك الوتر عمدا فهو رجل سوء ، لا ينبغى أن تقبل له شهادة(الفقه الاسلامى وادلتهٔ للزحيلى، ج٢ص ١٠٠٩ الىٰ ١٠١١، الباب الثانى، الفصل السادس، المبحث السابع)

سمجھنے والے مقتدی کی نماز بھی مذکورہ حضرات کے نزدیک ادا نہیں ہوتی۔ [1]

البتہ متعدد مشائخِ حنفیہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا کہ نمازِ وتر کو تطوع اور سنت سمجھنے والے امام کی اقتداء میں وتر کی نماز کا پڑھنا جائز ہے، جس کی مزید تفصیل آگے آتی ہے۔ [2]

اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے علاوہ جمہور فقہائے کرام کے نزدیک نمازِ وتر کے سنت اور تطوع میں داخل ہونے کی وجہ سے، نمازِ وتر کو بلا عذر بیٹھ کر اور بلا عذر سواری پر پڑھنا بھی

---

[1] التطوع :اسم لما شرع زيادة على الفرض والواجب وهو فرد من أفراد التبرع، فالتبرع قد يكون واجبا، وقد لا يكون واجبا، ويكون التطوع أيضا فى العبادات، وهى النوافل كلها الزائدة عن الفروض والواجبات (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٠، ص٦٥، مادة "تبرع")

أنهم يتوسعون بإطلاق التطوع على ما عدا الفرائض والواجبات، وبذلك يكون التطوع والسنة والنفل والمندوب والمستحب والمرغب فيه ألفاظا مترادفة، ولذلك قال السبكى :إن الخلاف لفظى .

غاية الأمر أن ما يدخل فى دائرة التطوع بعضه أعلى من بعض فى الرتبة، فأعلاه هو السنة المؤكدة، كالعيدين، والوتر عند الجمهور، وكركعتى الفجر عند الحنفية .ويلى ذلك المندوب أو المستحب كتحية المسجد، ويلى ذلك ما ينشئه الإنسان ابتداء ، لكن كل ذلك يسمى تطوعا والأصل فى ذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم للرجل -الذى سأل بعدما عرف فرائض الصلاة والصيام والزكاة :هل على غيرها؟ فقال له :لا، إلا أن تطوع(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٢، ص١٤٧، مادة "تطوع)

والتطوع فى العبادات، منه ما هو مطلق كالتهجد والصوم، ومنه ما هو مقيد كصلاة الكسوف والسنن الرواتب مع الفرائض، وكصيام عرفة وعاشوراء .

أما التطوع المطلق، فيصح عند جميع الفقهاء أداؤه دون تعيينه بالنية، وتكفى نية مطلق الصلاة أو مطلق الصوم.

أما التطوع المعين كالرواتب والوتر والتراويح، وصلاة الكسوف والاستسقاء ، وصيام يوم عاشوراء ، فإنه يشترط فيه تعيينه بالنية، وذلك عند المالكية والشافعية والحنابلة وبعض مشايخ الحنفية، غير أن المالكية حددوا المعين عندهم بأنه :الوتر والعيدان وصلاة الكسوف والاستسقاء ورغيبة الفجر، أما غير ذلك فهو من المطلق عندهم .والصحيح المعتمد عند الحنفية أن التطوع المعين أو المقيد يصح دون تعيينه، وأنه يكفى فيه مطلق النية كالتطوع المطلق، وهو ما عليه أكثر مشايخ الحنفية(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٢ ص١٦٢، ١٦٣، مادة "تطوع ")

[2] ولو اقتدى الحنفى بمن يرى الوتر سنة يجوز لضعف دليل وجوبه ذكره فى "مختصر المحيط " (البناية شرح الهداية، ج٢ ص٥٠٢، كتاب الصلاة، باب صلاة الوتر)

جائز ہے۔ [1]

(6)......مجتہد کو اپنے اجتہاد کے مطابق عمل وفتوے کا حکم

اس سلسلہ میں چھٹا اصول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اہلُ السنۃ والجماعۃ کے کسی مخصوص فقہی مسلک سے تعلق رکھتا ہو، اور اُس میں اجتہادی شان پائی جاتی ہو، خواہ وہ جزوی درجہ کی ہو، جس کے پیشِ نظر وہ دلائل میں غور وفکر کر کے کسی مسئلہ میں ایسے قول کو راجح سمجھے، جس کو اس کے مخصوص فقہی مسلک میں مرجوح قرار دیا گیا ہے، یا وہ اہلُ السنۃ والجماعۃ کے کسی دوسرے امام کے قول کو راجح سمجھے، تو اُس کو اپنے نزدیک راجح قول پر عمل کر لینا درست ہے۔ [2]

---

[1] ذهب الحنفية إلى أن صلاة الوتر لا تصح إلا من قيام، إلا لعاجز، فيجوز أن يصليها قاعدا، ولا تصح على الراحلة من غير عذر .
وذهب جمهور الفقهاء -المالكية والشافعية والحنابلة -إلى أنه تجوز للقاعد أن يصليها ولو كان قادرا على القيام، وإلى جواز صلاتها على الراحلة ولو لغير عذر .وذلك مروى عن على وابن عمر وابن عباس والثورى وإسحاق -رضى الله عنهم -قالوا :لأنها سنة، فجاز فيها ذلك كسائر السنن.
واحتجوا لذلك بما ورد من حديث ابن عمر -رضى الله عنهما -أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يسبح على الراحلة قبل أى وجه توجه، ويوتر عليها، غير أنه لا يصلى عليها المكتوبة وعن سعيد بن يسار أنه قال :كنت أسير مع ابن عمر -رضى الله عنهما -بطريق مكة، قال سعيد :فلما خشيت الصبح نزلت فأوترت، ثم أدركته، فقال لى ابن عمر :أين كنت؟ فقلت له :خشيت الفجر فنزلت فأوترت .فقال عبد الله :أليس لك فى رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة؟ فقلت :بلى والله .قال :إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر على البعير(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧، ص٢٩٧ و ٢٩٨، مادة "صلاة" صلاة الوتر)

[2] قال فى جواهر الفتاوى :لو أن رجلا من أهل الاجتهاد برء من مذهبه فى مسألة أو فى أكثر منها باجتهاد لما وضح له من دليل الكتاب أو السنة أو غيرهما من الحجج لم يكن ملوما ولا مذموما بل كان مأجورا محمودا وهو فى سعة منه وهكذا أفعال الأئمة المتقدمين فأما الذى لم يكن من أهل الاجتهاد فانتقل من قول إلى قول من غير دليل لكن لما يرغب من غرض الدنيا وشهوتها فهو مذموم آثم مستوجب للتأديب، والتعزير لارتكابه المنكر فى الدين واستخفافه بدينه ومذهبه .اهـ.
ونقل السيوطى فى رسالته المسماة بجزيل المواهب فى اختلاف المذاهب من فصل الانتقال من مذهب إلى مذهب وهو جائز إلى أن قال وأقول :للمنتقل أحوال:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

بلکہ اگر کوئی ایسا عالم دوسرے کو اس کے مطابق فتویٰ دے، بالخصوص جس میں دوسرے کی

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الأول أن يكون السبب الحامل له على الانتقال أمرا دنيويا كحصول وظيفة أو مرتب أو قرب من الملوك وأهل الدنيا فهذا حكمه كمهاجر أم قيس لأن الأمور بمقاصدها ثم له حالان الأول أن يكون عاريا من معرفة الفقه ليس له في مذهب إمامه سوى اسم شافعي أو حنفي كغالب متعممي زماننا أرباب الوظائف في المدارس حتى أن رجلا سأل شيخنا العلامة الكافيجي -رحمه الله تعالى- مرة يكتب له على قصة تعليقا بولاية أول وظيفة تشغر بالشيخونية فقال له: ما مذهبك فقال: مذهبي خبز وطعام يعني وظيفة أما في الشافعية أو المالكية أو الحنابلة فإن الحنفية في الشيخونية لا خبز لهم ولا طعام فهذا أمره في الانتقال أخف لا يصل إلى حد التحريم لأنه إلى الآن عامي لا مذهب له يحققه فهو يستأنف مذهبا جديدا ثانيهما أن يكون فقيها في مذهب ويريد الانتقال لهذا الغرض فهذا أمره أشد وعندي. أنه يصل إلى حد التحريم لأنه تلاعب بالأحكام الشرعية لمجرد غرض الدنيا.

الحال الثاني أن يكون الانتقال لغرض ديني وله صورتان: الأولى أن يكون فقيها في مذهبه وقد ترجح عنده المذهب الآخر لما رآه من وضوح أدلته وقوة مداركه فهذا ما يجب عليه الانتقال أو يجوز كما قاله الرافعي ولهذا لما قدم الشافعي مصر تحول أكثر أهلها شافعية بعد أن كانوا مالكية، والثانية أن يكون عاريا من الفقه وقد اشتغل بمذهبه فلم يحصل منه على شيء ووجد مذهب غيره سهلا عليه سريعا إدراكه بحيث يرجو التفقه فيه فهذا يجب عليه الانتقال قطعا ويحرم التخلف لأن التفقه على مذهب إمام من الأئمة الأربعة خير من الاستمرار على الجهل وليس له من التمذهب سوى اسم حنفي أو شافعي أو مالكي فالتمذهب على مذهب أي إمام كان خير من الجهل بالفقه على كل المذاهب فإن الجهل بالفقه تقصير كبير، وقل أن تصح معه عبادة وأظن هذا هو السبب لتحول الطحاوي حنفيا بعد أن كان شافعيا فإنه كان يقرأ على خاله المزني فاعتاص عليه الفهم يوما فحلف المزني أنه لا يجيء منه فانتقل حنفيا ففتح عليه وصنف كتابه شرح معاني الآثار فكان إذا قرء عليه يقول لو عاش خالي كفر عن يمينه، قال بعض العلماء وقد حكى هذه الحكاية لا حنث على المزني لأن مراده لا يجيء منه شيء في مذهب الشافعي قلت: ولا يستنكر ذلك فرب شخص يفتح عليه في علم دون علم، وفي مذهب دون مذهب وهي قسمة من الله تعالى وكل ميسر لما خلق له وعلامة الإذن التيسير.

الحال الثالث: أن يكون الانتقال لا لغرض ديني ولا لغرض دنيوي بل مجردا عن القصد فهذا يجوز للعامي ويكره أو يمنع للفقيه لأنه قد حصل فقه ذلك المذهب ويحتاج إلى زمن آخر لتحصيل فقه هذا المذهب فيشغله ذلك عما هو الأهم من العمل بما تعلمه وقد ينقضي العمر قبل حصول المقصود من المذهب الثاني فالأولى ترك ذلك انتهت عبارة الرسالة (العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، ج٢، ص٣٢٨، مسائل وفوائد شتى من الحظر والإباحة وغير ذلك)

وأما تفاريع الفقه فلا حاجة إليها للاجتهاد؛ ولأن هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد حيازة منصب

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

تیسیر مقصود ہو اور اسے فتنہ یا دشواری سے بچانا پیشِ نظر ہو، تو بعض فقہاء ومشائخ کے نزدیک

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الاجتهاد فكيف يكون شرطا فى منصب الاجتهاد، وتقدم الاجتهاد عليها شرط .نعم إنما يحصل منصب الاجتهاد فى زماننا بممارستها فهى طريق تحصيل الدراية فى هذا الزمان، ولم يكن الطريق فى زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضا .واعلم أن اجتماع هذه العلوم إنما يشترط فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع أحكام الشرع، وليس الاجتهاد عند العامة منصبا لا يتجزأ بل يجوز أن يفوز العالم بمنصب الاجتهاد فى بعض الأحكام دون بعض .فمن عرف طرف النظر فى القياس فله أن يفتى فى مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهرا فى علم الحديث . ومن نظر فى المسألة المشتركة أو مسألة العول يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفا بأصول الفرائض ومعانيها، وإن لم يكن حصل الأخبار التى وردت فى باب الربا والبيوع فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها فمن أين تضر الغفلة عنها والقصور عن معرفتها(كشف الأسرار شرح اصول البزدوى، ج۴ص ۱۶، ۱۷،باب أحوال المجتهدين فى الاجتهاد والكلام فى شرطه وحكمه)

كان الاجتهاد يتجزأ عند الجمهور(حجة الله البالغة للدهلوى، ج ۱ ص۲۶۷، باب حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها)

قلت هذه الاستدلالات التى أوردها المانعون ليست بقياسات حتى يقال أنه منتف بانتفاء الاجتهاد بل ادخال جزئى فى العمومات الكلية الثابتة من الايات والأحاديث وقياسات أصحاب الاجتهاد وهو ليس بمنقطع إلى يوم القيامة وأن انقطع الاجتهاد من ازمنة طويلة علا إن المنقطع إنما هو الاجتهاد المطلق الكلى لا الاجتهاد الجزئى على الراى الاصح فى التجزى (ترويح الجنان بحكم شرب الدخان للكنوى، ج ۱ ص ۵۹،مقدمة)

(ودخل) فى المستفتى (المجتهد فى البعض) من المسائل الاجتهادية (بالنسبة إلى) المجتهد (المطلق) نعم حيث قلنا بتجزؤ الاجتهاد فقد يكون الشخص مفتيا بالنسبة إلى أمر مستفتيا بالنسبة إلى آخر(التقرير والتحبير، ج۶ ص ۲۷۶،المقالة الثالثة فى الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والافتاء)

فيجوز أن يكون شخص مجتهد فى بعض المسائل دون بعض (وهو الحق) أى القول بالتجزؤ هو الحق كما سبق وجهه ، وأنه عليه الأكثر (تيسير التحرير لامير بادشاه، ج۴ص ۲۴۶،المقالة الثالثة فى الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والإفتاء)

من يجوز له التقليد:

تقدم أن الذى يجوز له التقليد هو العامى ومن على شاكلته من غير القادرين على الاجتهاد . وكذلك من له أهلية الاجتهاد إذا استشعر الفوات لو اشتغل بالاجتهاد فى الأحكام، فله أن يقلد مجتهدا .فأما المجتهد لو أراد التقليد مع سعة الوقت وإمكان الاجتهاد فقد قال الإمام الشافعى وغيره :ليس له أن يقلد بل عليه أن يجتهد .وقيل :يجوز له التقليد.

ودليل القول بأن الاجتهاد يجب عليه أن اجتهاده فى حق نفسه يضاهى النص، فلا يعدل عن الاجتهاد

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس کو ایسا کرنا اور دوسرے کو اس کے مطابق عمل کرنا بھی جائز ہوتا ہے۔ ؎

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ عند إمكانه، كما لا يعدل عن النص إلى القياس. أما إن اجتهد من هو أهل للاجتهاد، فأداه اجتهاده إلى معرفة الحكم، فليس له أن يتركه ويصير إلى العمل أو الإفتاء بقول غيره تقليدا لمن خالفه فى ذلك، قال صاحب مسلم الثبوت " :إجماعا "أى بإجماع أئمة الحنفية، لأن ما علمه هو حكم الله فى حقه فلا يتركه لقول أحد. ولكن لو أن القاضى المجتهد حكم بالتقليد نفذ حكمه عند أبى حنيفة على رواية، ولم ينفذ على الرواية الأخرى، ولا على قول الصاحبين والفتوى على قولهما، وهى الرواية الأخرى عن أبى حنيفة.

والذين قالوا بتجزؤ الاجتهاد يجب عندهم على المجتهد المطلق أن يقلد فيما لم يظهر له حكم الشرع فيه، فيكون مجتهدا فى البعض مقلدا فى البعض الآخر، ولكن قيل :إنه ما دام عالما فلا يقلد إلا بشرط أن يتبين له وجه الصحة، بأن يظهره له المجتهد الآخر (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٣ ص ١٦٢، ١٦٣، مادة "تقليد")

؎ فلا مانع شرعا من تقليد أئمة المذاهب والمجتهدين المشهورين والمغمورين، كما لامحذور فى الشرع من التلفيق بين أقوال المذاهب عملا بمبدأ اليسر فى الدين لقوله تعالى :(يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ومن المعلوم أن أغلب الناس لامذهب لهم، وإنما مذهبهم مذهب مفتيهم، وهم حريصون على أن يكون عملهم شرعيا (الفقه الاسلامى و ادلته، ج ١، ص ٩٠، مقدمات ضرورية عن الفقه، المطلب السادس: الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب)

وجواز التلفيق مبنى على ما قررناه من أنه لا يجب التزام مذهب معين فى جميع المسائل، فمن لم يكن ملتزما مذهبا معينا، جاز له التلفيق، وإلا أدى الأمر إلى بطلان عبادات العوام، لأن العامى لا مذهب له ولو تمذهب به، ومذهبه فى كل قضية هو مذهب من أفتاه بها. كما أن القول بجواز التلفيق يعتبر من باب التيسير على الناس.

وتقليد إمام فى جزئية أو مسألة لايمنع من تقليد إمام آخر فى مسألة أخرى(الفقه الاسلامى و ادلته، ج ١، ص ١٠٧، المطلب السادس: الفرع الرابع ـ آراء الأصوليين فى مسألة اختيار الأيسر (أو تتبع الرخص)، وفى التلفيق بين المذاهب)

المراد بعموم البلوى :الحالة أو الحادثة التى تشمل كثيرا من الناس ويتعذر الاحتراز عنها، وعبر عنه بعض الفقهاء بالضرورة العامة وبعضهم بالضرورة الماسة، أو حاجة الناس. وفسره الأصوليون بما تمس الحاجة إليه فى عموم الأحوال (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٣١، ص ٧، مادة "عموم")

عندما يتعلق الأمر بالعموم، وبمصلحة اجتماعية معتبرة، فالأولى بأهل الفتوى أن ييسروا ولا يعسروا، دون تجاوز للنصوص المحكمة، أو القواعد الثابتة.

ولهذا جعل الفقهاء من موجبات التخفيف :عموم البلوى بالشىء مراعاة لحال الناس ورفقًا بهم، هذا بالإضافة إلى أن عصرنا الحاضر خاصة أحوج ما يكون إلى التيسير والرفق بأهله(بنوك الحليب،لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوى،مجلة مجمع الفقه الإسلامى التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامى بجدة، ج ٢، ص ٢٦٠)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور بعض فقہائے کرام نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اگر کوئی عامی شخص جو اپنے آپ کو برائے نام حنفی، شافعی وغیرہ کہتا ہو، وہ اگر کسی مسئلہ میں اہلُ السنۃ والجماعۃ کے دوسرے مجتہد کے موقف کے مطابق عمل کرے، جس میں کوئی نفسانیت، دنیاوی غرض اور ہوا پرستی وغیرہ نہ ہو، بالخصوص جبکہ کسی ضرورت کی وجہ سے ایسا کرے، تو اس کے لئے ایسا کرنا قابلِ ملامت وباعثِ نکیر نہیں ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ويَتَخَرَّج منه :أى من جوازِ اتّباع غيرِ مقلّده الأوّل، وعدمِ التضييق عليه، جوازُ اتّباع رخصِ المذاهب :أى أخذَه من المذاهب ما هو الأهونُ عليه فيما يقعُ من المسائل، ولا يمنعُ منه مانع شرعى، إذ للإنسان أن يسلكَ المسلكَ الأخفَّ عليه إذا كان له إليه سبيلٌ، بأن لم يكن عَمِل بآخر :أى بقول آخر مخالفاً لذلك الأخفّ فيه :أى فى ذلك المحلّ المختلف فيه .كذا فى (شرح السيد بادشاه) على التحرير.

وقول ابن حَزم:إنّ متَّبعَ الرُّخصِ فاسقٌ بالإجماعِ لم يؤخذ به، وهو مردودٌ بما أفتى به العزُّ بن عبدِ السّلام من أنّه لا يتعيَّن على العامىّ إذا قلَّدَ إماماً فى مسألةٍ أن يقلّده فى سائر مسائل الخلاف؛ لأنَّ الناسَ من زمنِ الصحابة رضى الله تعالى عنهم إلى أن ظهرتِ المذاهبَ يسألونَ فيما يسنحُ لهم العلماءَ المختلفين من غيرِ نكيرٍ، وسواءٌ اتَّبع الرخصَ فى ذلک أو العزائم؛ لأنّ مَن جعلَ المصيبَ واحداً، وهو الصحيح، لم يعيِّنْه، ومَن جعلَ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ فلا إنكار على مَن قلَّد فى الصواب.

وأمَّا ما حُكِيَ عن ابنِ حَزْم فلعلَّه محمولٌ على مَن تتبَّعَها من غيرِ تقليدٍ لمَن قال بها، أو على الرخص المركبة فى الفعل الواحد .كذا فى)(العقد الفريد)

بل قيل :لا يصحُّ للعامىِّ مذهب؛ لأنّ المذهبَ لا يكون إلَّا لمَن له نوعُ نظرٍ وبصيرةٍ بالمذهب، أو لمَن قرأ كتاباً فى فروعِ مذهبٍ وعرفَ فتاوى إمامه وأقواله، وأمّا مَن لم يتأهل لذلک بل قال :أنا حنفىٌّ أو شافعىٌّ لم يصر من أهلِ ذلک المذهب بمجرَّدِ هذا(الدر الفريد فى بيان حكم التقليد،لاحمد بن محمد الحموى المتوفىٰ ۱۰۹۸ھ،ص۱۸، ۱۹،انواع التقليد)

[1] وإذا كان هناک أكثر من مجتهد فالمقلد له أن يختار أحدهم، والأولى أن يختار من يثق به أكثر من غيره(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۴، ص ۲۷، مادة "استقبال")

ولا تتصور معاتبة احد من الايمةإذا انتقل واحد من مقلديهم إلى مذهب امام اخر او قلده فى بعض المسائل لالغرض نفسانى بل لفرض شرعى وقوة دليل لاحت له فاحفظه(إمام الكلام فى القراء ة خلف الإمام ،لعبد الحى اللكنوى)

لأنه مجتهد فيه) أى موضع اجتهاد صحيح، بمعنى أنه يسوغ فيه الاجتهاد لأنه لم يخالف كتابا ولا سنة مشهورة ولا إجماعا، إذ لو خالف شيئا من ذلک فى رأى المجتهد لم يكن مجتهدا فيه(رد المحتار على الدر المختار، ج۳،ص ۴۴۴، كتاب الطلاق،باب الخلع)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

جس کے متعلق تمہید میں بھی کچھ تفصیل ذکر کی جا چکی ہے۔

اوراگرچہ موجودہ دور کے اہلِ علم کا ایک بڑا طبقہ اس سلسلہ میں سختی اور تشدد کا قائل ہے، اور وہ اس سے اختلاف رکھتا ہے، اور ہمہ دم و ہمہ تن جمود اختیار کرتا ہے، اور دوسروں کو بھی اس کا مکلّف و پابند قرار دیتا ہے، جس سے ہمیں اتفاق نہیں۔

وَاللّٰہُ سُبۡحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعۡلَمُ وَعِلۡمُہٗ اَتَمُّ وَاَحۡکَمُ.

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وظاهره ترجيح التيسير على قوة الدليل(رد المحتار، ج۴،ص ۵۴۰، كتاب البيوع،مطلب مهم فى أحكام النقود إذا كسدت أو انقطعت أو غلت أو رخصت)

إن وجد المستفتى أكثر من عالم، وكلهم عدل وأهل للفتيا، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن المستفتى بالخيار بينهم يسأل منهم من يشاء ويعمل بقوله، ولا يجب عليه أن يجتهد فى أعيانهم ليعلم أفضلهم علما فيسأله، بل له أن يسأل الأفضل إن شاء ، وإن شاء سأل المفضول مع وجود الفاضل، واحتجوا لذلک بعموم قول الله تعالى :(فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)، وبأن الأولين كانوا يسألون الصحابة مع وجود أفاضلهم وأكابرهم وتمكنهم من سؤالهم.

وقال القفال وابن سريج والإسفراييني من الشافعية :ليس له إلا سؤال الأعلم والأخذ بقوله(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۲، ص ۴۷،۴۸، مادة "فتوى")

ثم اعلم أنه ذكر فى التحرير وشرحه أيضا أنه يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل .وبه قال الحنفية والمالكية وأكثر الحنابلة والشافعية .وفى رواية عن أحمد وطائفة كثيرة من الفقهاء لا يجوز .ثم ذكر أنه لو التزم مذهبا معينا .كأبى حنيفة والشافعى، فقيل يلزمه، وقيل لا وهو الأصح اهـ وقد شاع أن العامى لا مذهب له(رد المحتار على الدر المختار، ج ۱، ص۴۸،مقدمة)

مطلب العامى لا مذهب له قلت :وأيضا قالوا العامى لا مذهب له، بل مذهبه مذهب مفتيه، وعلله فى شرح التحرير بأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال وبصر بالمذهب على حسبه، أو لمن قرأ كتابا فى فروع ذلک المذهب وعرف فتاوى إمامه وأقواله.

وأما غيره ممن قال أنا حنفى أو شافعى لم يصر كذلک بمجرد القول كقوله أنا فقيه أو نحوى اهـ وتقدم تمام ذلک فى المقدمة أول هذا الشرح(رد المحتار على الدر المختار، ج۴،ص ۸۰، كتاب الحدود، باب التعزير)

اور اس کی تفصیل ہم نے اپنی زیرِ تالیف کتاب ''اجتہاد و تقلید اور افتاء و استفتاء کا حکم'' میں بیان کردی ہے۔ محمد رضوان۔

سنت سمجھنے یا وتر کی ایک رکعت الگ سے پڑھنے والے کی اقتداء کا حکم

مذکورہ اصولی باتوں کے بعد عرض ہے کہ اگر کوئی امام وتروں کی نماز کے تطوع وسنت ہونے کا قائل ہو، جیسا کہ شافعی، مالکی یا حنبلی یا امام ابو یوسف اور امام محمد کے قول کو راجح سمجھنے والا امام، تو بعض مشائخِ حنفیہ نے ایسے امام کی اقتداء میں وتر کو واجب سمجھنے والے کی نمازِ وتر کے عدمِ جواز کو ترجیح دی ہے، لیکن چونکہ جمہور یہاں تک کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد صاحبین (یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد) بھی نمازِ وتر کے مسنون ہونے کے قائل ہیں، جیسا کہ اصول نمبر ۵ سے معلوم ہوا، اور وتر کے وجوب کی دلیل اشتباہ سے خالی نہیں، اور خود امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے آخری قول میں احتیاطاً وجوب کو ترجیح دی ہے، اور بعض مشائخِ حنفیہ نے بھی اس صورت میں نمازِ وتر کو جائز قرار دیا ہے۔ [1]

---

[1] اور وتروں سے متعلق ایک حدیث ان الفاظ میں مروی ہے کہ:

عن ابن عمر :أن رجلا، جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم وهو يخطب، فقال :كيف صلاة الليل؟ فقال :مثنى مثنى،فإذا خشيت الصبح فأوتر بواحدة، توتر لك ما قد صليت(بخارى، رقم الحديث ۴۷۳)

جس کے متعلق محدثینِ احناف نے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے پہلے پڑھی ہوئی دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت اور ملا کر وتر بنا لئے جائیں۔

يحتمل ما ذهبوا إليه، ويحتمل أن يكون ركعة مع شفع تقدمها، وذلك كله وتر، فتكون تلك الركعة توتر الشفع المتقدم لها، وقد بين ذلك آخر حديث الباب الذى احتج به هؤلاء ، وهو قوله : (فأوترت له ما صلى) ، وكذلك قوله فى الحديث الثانى من هذا الباب :(فأوتر بواحدة توتر لك ما قد صليت) ، وآخر حديثهم حجة عليهم(عمدة القارى، ج۴ص ۲۵۲ ، كتاب الصلاة، باب الحلق والجلوس فى المسجد)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

لہٰذا غور کرنے سے راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ تطوع اور سنت کے قائل امام کی اقتداء میں وجوب کے قائل مقتدی کا وتر کی نماز پڑھنا جائز ہے، اور اس سے قبل بندہ نے جو مذکورہ صورت کے عدمِ جواز کو ترجیح دی تھی، بندہ اب اس سے رجوع کرتا ہے۔

پس ایسے امام کی اقتداء میں وتر پڑھ لینے کی گنجائش ہے، جو امام وتر کے تطوع وسنت ہونے کا قائل ہو، اور اس صورت میں بھی وتر صحیح اور ادا ہو جائیں گے۔ [1]

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

قوله :(توتر لک ما صليت) يدل على أنه يوصلها بالركعتين اللتين قبلها حتى يكون ما صلاه وترا ثلاث ركعات، لأن المراد من قوله :(ما صليت) ، هو الذى صلاه قبل هذه الركعة، ولا يكون هذا وترا إلا إذا انضمت إليه هذه الركعة الواحدة من غير فصل(عمدة القارى، ج٧ص٧، كتاب الوتر)

اور ظاہر ہے کہ پہلی دو رکعتیں صلاۃ اللیل (تطوع) ہیں، جن کے ساتھ ایک رکعت ملانے سے وتر کو درست قرار دیا جارہا ہے۔

[1] ولو اقتدى الحنفى بمن يرى الوتر سنة يجوز لضعف دليل وجوبه ذكره فى "مختصر المحيط" (البناية شرح الهداية، ج٢ ص٥٠٢،كتاب الصلاة، باب صلاة الوتر)

وقال صاحب الإرشاد لا يجوز الاقتداء بالشافعية فى الوتر بإجماع أصحابنا ؛ لأنه اقتداء المفترض بالمتنفل والأول أصح لأن اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفى (تبيين الحقائق، ج ا ص ١٧١، باب الوتر والنوافل)

ولو اقتدى من يرى وجوب الوتر فيه بمن يرى سنيته صح للاتحاد ولا يختلف باختلاف الاعتقاد (البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ا ص ٣٨٣،باب الامامة، شرائط صحة الامامة)

وما فى الفتاوى عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دليل عليه لأن ما فى التجنيس وغيره إنما هو فى الفرض القطعى والوتر ليس بفرض قطعى إنما هو واجب ظنى ثبت بالسنة فلا يلزم اعتقاد وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزم فى صحته تعيين وجوبه بل تعيين كونه وترا بل صرح فى المحيط والبدائع بأنه ينوى صلاة الوتر والعيدين فقط وصرح بعض المشايخ كما فى شرح منية المصلى بأنه لا ينوى فى الوتر أنه واجب للاختلاف فى وجوبه فظهر بهذا أن المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعى فى الوتر إن لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها إن سلم(البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج٢ ص٤٢، باب الوتر والنوافل)

ليس منه ما لو اقتدى من يرى وجوب الوتر بمن يرى سنيته فإن ذلک صحيح للإتحاد ولا يختلف باختلاف الإعتقاد(حاشية الطحطاوى على مراقى الفلاح، ١٩٢،باب الإمامة)

(فروع)صح اقتداء متنفل بمتنفل، ومن يرى الوتر واجبا بمن يراه سنة(الدرالمختار)

(فروع اقتداء متنفل بمتنفل ومن يرى الوتر واجبا بمن يراه سنة)(قوله بمن يراه سنة) أى بشرط أن

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ جو امام دو رکعت پر سلام پھیر کر وتر کی ایک رکعت الگ سے پڑھائے۔

تو کیا ایسے امام کی اقتداء میں حنفی مقتدی کی نماز درست ہو جائے گی، یا نہیں؟

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

يصليه بسلام واحد، لأن الصحيح اعتبار رأى المقتدى، وعلى مقابله يصح مطلقا .وبقى قول ثالث، وهو أنه لا يصح مطلقا وتمامه فى ح (ردالمحتار، ج ١ ص ٥٩٠، ٥٩١،باب الامامة)

(وصح الاقتداء فيه) ففى غيره أولى إن لم يتحقق منه ما يفسدها فى الأصح كما بسطه فى البحر (بشافعى) مثلا (لم يفصله بسلام) لا إن فصله (على الأصح) فيهما للاتحاد وإن اختلف الاعتقاد (و) لذا (ينوب الوتر لا الوتر الواجب كما فى العيدين) للاختلاف(الدر المختار)

(قوله ففى غيره أولى) وجه الأولوية أن النية متحدة فى الفرض والنفل، بخلاف الوتر، فهى فيه مختلفة ط أى لأن إمامه ينويه سنة...........(قول على الأصح فيهما) أى فى جواز أصل الاقتداء فيه بشافعى وفى اشتراط عدم فصله، خلافا لما فى الإرشاد من أنه لا يجوز أصلا بإجماع أصحابنا لأنه اقتداء المفترض بالمتنفل، وخلافا لما قاله الرازى من أنه يصح وإن فصله ويصلى معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كما لو اقتدى بإمام قد رعف.

قلت :ومعنى كونه لم يخرج بسلامه أن سلامه لم يفسد وتره لأن ما بعده يحسب من الوتر، فكأنه لم يخرج منه، وهذا بناء على قول الهندوانى بقرينة قوله كما لو اقتدى إلخ، ومقتضاه أن المعتبر رأى الإمام فقط، وهذا يخالف ما قدمناه آنفا عن نوح أفندى.

(قوله للاتحاد إلخ) علة لصحة الاقتداء .ورد على ما مر عن الإرشاد بما نقله أصحاب الفتاوى عن ابن الفضل أنه يصح الاقتداء لأن كلا يحتاج إلى نية الوتر، فأهدر اختلاف الاعتقاد فى صفة الصلاة، واعتبر مجرد اتحاد النية .اهـ.

واستشكله فى الفتح بأنه اقتداء المفترض بالمتنفل وإن لم يخطر بخاطره عند النية صفة السنية أو غيرها، بل مجرد الوتر كما هو ظاهر إطلاق التجنيس لتقرر النفلية فى اعتقاده .ورده فى البحر بما صرح به فى التجنيس أيضا من أن الإمام إن نوى الوتر وهو يراه سنة جاز الاقتداء كمن صلى الظهر خلف من يرى أن الركوع سنة، وإن نواه بنية التطوع لا يصح الاقتداء لأنه يصير اقتداء المفترض بالمتنفل اهـ ولم يذكر الشارح تعليل اشتراط عدم الفصل بسلام اكتفاء بما أشار إليه قبله من أن الأصح اعتبار اعتقاد المقتدى، والسلام قاطع فى اعتقاده فيفسد اقتداؤه وإن صح شروعه معه إذ لا مانع منه فى الابتداء كما أفاده ح.

(قوله ولذا ينوى) أى لأجل الاختلاف المفهوم من قوله وإن اختلف الاعتقاد ط.

(قوله لا الوتر الواجب) الذى ينبغى أن يفهم من قولهم إنه لا ينوى أنه واجب أنه لا يلزمه تعيين الوجوب لا منعه من ذلك لأنه إن كان حنفيا ينبغى أن ينويه ليطابق اعتقاده، وإن كان غيره فلا تضره تلك النية بحر.

(قوله للاختلاف) أى فى الوجوب والسنية، وهو علة للعيدين فقط، وعلة الوتر قدمها بقوله ولذا لو

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

تو اصول نمبر ایک اور چار کے پیشِ نظر اکثر مشائخِ حنفیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ ایسے امام کی اقتداء میں حنفی شخص کو وتر پڑھنا درست نہیں۔

اور ایسی صورت میں حنفی مقتدی کو چاہئے کہ یا تو تین رکعت ایک سلام سے پڑھانے والے امام کی اقتداء میں نمازِ وتر پڑھے، یا پھر اپنے تین وتر ایک سلام کے ساتھ الگ سے پڑھ لے۔ [1]

اور بہت سے مشائخِ حنفیہ کا اسی کے مطابق عمل رہا ہے۔ [2]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ حذف هذا ما ضر لفهمه من الكاف ط(ردالمحتار، ج٢ص٧،٨، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل)

والتطوع في العبادات، منه ما هو مطلق كالتهجد والصوم، ومنه ما هو مقيد كصلاة الكسوف والسنن الرواتب مع الفرائض، وكصيام عرفة وعاشوراء .

أما التطوع المطلق، فيصح عند جميع الفقهاء أداؤه دون تعيينه بالنية، وتكفي نية مطلق الصلاة أو مطلق الصوم.

أما التطوع المعين كالرواتب والوتر والتراويح، وصلاة الكسوف والاستسقاء ، وصيام يوم عاشوراء ، فإنه يشترط فيه تعيينه بالنية، وذلك عند المالكية والشافعية والحنابلة وبعض مشايخ الحنفية، غير أن المالكية حددوا المعين عندهم بأنه :الوتر والعيدان وصلاة الكسوف والاستسقاء ورغيبة الفجر، أما غير ذلك فهو من المطلق عندهم .والصحيح المعتمد عند الحنفية أن التطوع المعين أو المقيد يصح دون تعيينه، وأنه يكفي فيه مطلق النية كالتطوع المطلق، وهو ما عليه أكثر مشايخ الحنفية(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٢ص١٦٢، ١٦٣، مادة "تطوع")

[1] ولم يذكر الشارح تعليل اشتراط عدم الفصل بسلام اكتفاء بما أشار إليه قبله من أن الأصح اعتبار اعتقاد المقتدي، والسلام قاطع في اعتقاده فيفسد اقتداؤه وإن صح شروعه معه إذ لا مانع منه في الابتداء كما أفاده ح(رد المحتار على الدر المختار، ج٢ص٨،باب الوتر والنوافل)

وقال في "المحيط :"ولا يقطع وتره .وقال أبو بكر الرازي :يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم على الركعتين في الوتر ويصلي معه بقية الوتر؛ لأن إمامه لا يجزئه سلامه عنده لأنه مجتهد فيه، كما لو اقتدى بإمام قد رعف وهو يعتقد أن طهارته باقية؛ لأنه مجتهد فيه فطهارته باقية في حقه .وقيل لا يصح الاقتداء في الرعاف والحجامة وبه قال الأكثرون(البناية شرح الهداية، ج٢ص٥٠٢، كتاب الصلاة،باب صلاة الوتر)

[2] چنانچہ مولانا مفتی محمود حسن گنگوہی کے ملفوظات میں ہے کہ:

ایک سال حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کی معیت میں رمضان شریف مکہ مکرمہ میں گزرا، وہاں ہم لوگ تراویح حرم شریف میں امام کے پیچھے جماعت سے پڑھ لیتے تھے (کہ تراویح تمام ائمہ کے نزدیک ایک ہی طرح پڑھی

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

لیکن کئی فقہائے کرام اور بعض مشائخِ حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں حنفی مقتدی کے وتر ادا ہوجاتے ہیں، جیسا کہ اصول نمبر ایک اور چار و پانچ سے معلوم ہوا۔

اور اگر کوئی حنفی عالمِ دین دلائل میں غور وفکر کرتے ہوئے اس قول کو راجح قرار دے، اور کوئی عامی شخص اس کے فتوے پر عمل کرے، تو یہ بھی فقہی اُصولوں کے مطابق قابلِ نکیر بات

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

جاتی ہے) مگر وتر کی جماعت اپنی حرم شریف ہی میں الگ کرتے تھے، اس لیے کہ اہلِ حرم وتر دو سلام سے پڑھتے تھے، اور ہم ایک سلام سے۔ کچھ دن بعد ہم لوگوں کو حرم شریف میں وتر کی جماعت الگ کرنے سے منع کردیا گیا۔ اب حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ تو تراویح پڑھ کر حرم سے باہر تشریف لے جاتے اور قیام گاہ پر وتر جماعت سے ادا فرماتے، اور میں حرم شریف ہی میں تنہا وتر بغیر جماعت کے پڑھ لیتا، ایک روز میری موجودگی میں حضرت شیخ نے مولانا محمد یوسف صاحب بنوری رحمہ اللہ سے فرمایا کہ مولانا آپ کا کیا ذوق ہے؟ وتر کی نماز تنہا حرم شریف میں پڑھنا پسندیدہ ہے یا حرم سے باہر جماعت سے پڑھنا پسندیدہ ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ جماعت سے پڑھنا پسندیدہ ہے، گو حرم سے باہر ہی ہو، اس پر حضرت شیخ علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ہمارے ساتھ کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو حرم شریف میں تنہا وتر پڑھ لینا پسند کرتے ہیں، اس کے بعد حضرت قدس سرہ نے فرمایا کہ میں پھر بھی تنہا حرم شریف ہی میں وتر پڑھتا رہا، اس لیے کہ حرم شریف کی فضیلت بہت بڑی ہے، مگر مولانا محمد یوسف صاحب بنوری رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ وتر کی جماعت صرف رمضان میں ہوتی ہے، غیر رمضان میں وتر جماعت سے نہیں پڑھے جاتے، اس لیے جماعت سے پڑھنا افضل ہے، گو حرم سے باہر ہی ہو (ملفوظات جلد سوم صفحہ ۲۹۱، ۲۹۲؛ مطبوعہ: دارُالھدیٰ کراچی)

اور مولانا بُرہانُ الدین سنبھلی صاحب فرماتے ہیں کہ:

چنانچہ ماضی میں (چاروں مصلی ختم ہونے کے بہت بعد بھی) حرم شریف میں وتر کی جماعت احناف علیٰحدہ کرتے تھے اور اس میں اکثریت یعنی کل حاضرین میں سے زیادہ تعداد، شریک ہوتی تھی، جیسا کہ مولانا قاری حمید الدین صاحب سنبھلی (جو علامہ کشمیری کے شاگرد تھے) نے اپنے سفرنامہ میں نقل کیا ہے، یہ سفرنامہ ''نصف صدی قبل کا سفرنامۂ حج'' کے عنوان سے کتابی شکل میں چھپ چکا ہے، اس کے صفحہ ۵۰ پر ہے:

تمام احناف اس (وتر کی) جماعت سے علیٰحدہ ہوکر ''باب العمرۃ'' کے قریب جمع ہوگئے اور وتر کی اپنی علیٰحدہ جماعت (ان کی جماعت ہوجانے کے بعد) کی، کیونکہ وہ حنبلی کہلاتے ہیں، وہ وتر کی تین رکعتیں دو سلام سے پڑھتے ہیں، اس لیے حنفی وتر کی جماعت علیٰحدہ کرتے ہیں، جب احناف وتر کی جماعت کے لیے علیٰحدہ ہوتے تھے تب معلوم ہوتا تھا کہ ماشاء اللہ احناف کس قدر ہیں، نصف سے زیادہ لوگ الگ ہوجاتے تھے (نصف صدی قبل کا سفرنامۂ حج، صفحہ ۵۰؛ مطبوعہ: لکھنؤ) (ماخوذ از: حج وعمرہ کے جدید مسائل اور ان کا حل صفحہ ۱۴۶)

اور باعثِ ملامت عمل نہیں ہے، جیسا کہ اصول نمبر چھ سے معلوم ہوا۔ [1]

تاہم پھر بھی مناسب یہ ہے کہ امام، مقتدیوں کے مسلک کی رعایت کر کے نماز پڑھائے، پس اگر حرمین شریفین وغیرہ میں حنبلی وغیرہ مسلک سے تعلق رکھنے والے ائمۂ کرام ایک سلام کے ساتھ تین وتر پڑھائیں، تو زیادہ بہتر ہے، تاکہ ان کے اور سب فقہائے کرام کے نزدیک وتر کی نماز ادا ہونے کے اقوال کی رعایت ہو جائے، جیسا کہ اصول نمبر دو سے معلوم ہوا۔

ملحوظ رہے کہ جو امام وتر کی نماز میں دعائے قنوت رکوع کے بعد پڑھے، تو اس کی اقتداء میں بھی وتر پڑھنے کی گنجائش ہے، اور ایسی صورت میں مقتدی کو رکوع کے بعد قنوت پڑھ لینا درست ہے، پھر اگر وہ امام جہراً قنوت پڑھے، تو مقتدی کو امام کی دعاء کے ساتھ ساتھ آمین کہنے پر اکتفاء کرنا چاہئے۔ [2]

اور اگر امام دعائے قنوت میں دعاء کے لئے ہاتھ اٹھائے، تو مقتدی کو ہاتھ اٹھانا ضروری نہیں، لیکن اگر مقتدی ہاتھ اٹھالے، تو بھی نماز میں خرابی پیدا نہیں ہوتی ''خصوصاً علی قول ابی یوسف'' [3]

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

---

[1] ولكن ليتأمل هذا مع ما مر من تجويز الرازى اقتداء الحنفى بمن يسلم من الركعتين فى الوتر بناء على أنه لم يخرجه هذا السلام فى اعتقاده مع أنه فى رأى المؤتم قد خرج فليحرر (منحة الخالق على البحر الرائق، ج ٢ ص ١ ٥، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل)

لو اقتدى خلف الشافعى وسلم الشافعى على الركعة الثانية هو مذهبهم ثم أتم الوتر صح وتر الحنفى عند أبى بكر الرازى وابن وهبان :ولو حنفى قام خلف مسلم ...لشفع ولم يتبع وتم فموتر (العرف الشذى شرح الترمذى للكشميرى، ج ١ ص ٤٢٣، ابواب الوتر، باب ما جاء فى فضل الوتر)

[2] ولو صلى الوتر خلف من يقنت فى الوتر بعد الركوع تابع فيه (المحيط البرهانى، ج ١ ص ٤٧٣، الفصل الثالث عشر فى التراويح والوتر مسائل التراويح)

(ويأتى المأموم بقنوت الوتر) ولو بشافعى، يقنت بعد الركوع لانه مجتهد فيه (الدر المختار شرح تنوير الابصار، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل)

[3] وعن أبى يوسف يرفعهما كما كان ابن مسعود يرفعهما إلى صدره وبطونهما إلى السماء روى فرج مولى أبى يوسف قال رأيت مولاى أبا يوسف إذا دخل فى القنوت للوتر رفع يديه فى الدعاء قال ابن أبى عمران كان فرج ثقة قال الكمال ووجهه عموم دليل الرفع للدعاء (حاشية الطحطاوى على المراقى ، ص ٣٧٦، كتاب الصلاة، باب الوتر واحكامه)

فروع میں مخالف کی اقتداء کے جواز پر علمی کلام

تطوع یا سنت سمجھنے والے امام کی اقتداء میں نمازِ وتر کے عدمِ جواز اوراقتداء المفترض بالمتنفل لازم آنے پر تو کلام پہلے گزر چکا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے علاوہ دیگر فقہائے کرام بالخصوص صاحبین کے نزدیک وتر اگرچہ واجب نہ ہوں، لیکن ان کے قول کے مطابق آکدِ سنن ہیں، اور بعض فقہائے کرام کے نزدیک سنت اور فرض کے درمیان مستقل واجب کا درجہ نہیں ہے، اس لئے مطلق اقتداءُ المفترض بالمتنفل لازم نہیں آتا، اوراس کے وجوب کی دلیل اشتباہ سے خالی نہیں اور وتروں کا وجوب عملی ہے اعتقادی نہیں، اور خود امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے آخری قول میں احتیاطاً وجوب کو ترجیح دی ہے، اور فرضوں کی حیثیت متفق طور پرنمازِ وتر سے اعلیٰ ہے، لہٰذا اس کا فرضوں پر قیاس مع الفارق ہے۔

اوراسی وجہ سے متعدد حنفیہ بنیتِ تطوع وتر پڑھنے والے کی اقتداء میں نمازِ وتر کے جواز کے قائل ہیں، لہٰذا ان حضرات کے قول پر عمل کرتے ہوئے تطوع یا سنت سمجھنے والے امام کی اقتداء میں وتر کے جواز کی گنجائش پائی جاتی ہے، جس سے متعلق فقہی عبارات پیچھے حواشی میں گزر چکی ہیں۔

جہاں تک امام کی طرف سے مفسدِ صلاۃ عمل پائے جانے کی صورت میں مقتدی کا زعم معتبر ہونے کا تعلق ہے، تو اگرچہ بہت سے شوافع اور حنفیہ کے قول کے مطابق مقتدی کے زعم کا اعتبار کرتے ہوئے، ایسے امام کی اقتداء میں نماز جائز نہیں، جو مقتدی کے گمان کے مطابق مفسدِ صلاۃ فعل کا مرتکب ہو، اور وہ مقتدی کے علم میں آجائے۔

لیکن بعض اہلِ علم حضرات نے امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب، امام شافعی اورامام احمد بن حنبل رحمہم اللہ وغیرہ کی طرف مذکورہ صورت میں نماز کے جواز کی نسبت کی ہے، اوراس سلسلہ میں تشدد کو بعض متاخرین کی طرف منسوب کیا ہے۔

اورفرمایاہے کہ متقدمین کے دور میں فروع میں مخالف امام کی اقتداء میں بغیر کسی نکیر کے نماز پڑھنارائج رہاہے، اوراس پرنکیرثابت نہیں، بلکہ اس کے خلاف پرنکیرثابت ہے۔ [1]

اوراس کی وجہ یہ ہے کہ مجتہد فیہ اورفروعی مسائل میں، مجتہد (اوراس کی تقلید کرنے والا) یا تو صواب پر ہوتا ہے، یا خطا پر، اورصواب پر ہونے کی صورت میں دواجر حاصل ہوتے ہیں، اور خطا پر ہونے کی صورت میں ایک اجر حاصل ہوتا ہے، لہٰذا مجتہد فیہ فروعی مسائل میں امام کو قطعی خطا پر سمجھنا درست نہیں۔ [2]

علاوہ ازیں امام کی نماز فی نفسہ درست ہے، تو اس کے مقتدی کی نماز بھی درست قرار دی جانی

---

[1] الصلاة خلف المخالف فی أحكامها :ورد عن الأئمة ما يدل على أن المصلی يأتم بمن يخالف اجتهاده فی أحكام الصلاة، ولو كان يری أن مثل ذلک مفسد للصلاة، أو غيره أولى منه .لأنه لما كان الإمام مجتهدا اجتهادا سائغا، أو مقلدا تقليدا سائغا، فإن الانفراد عنه نوع من الفرقة، واختلاف الظواهر تؤدی إلى اختلاف البواطن .ومما ورد من ذلک:

أ -كان أبو حنيفة وأصحابه يرون الوضوء من خروج الدم .ورأى أبو يوسف هارون الرشيد احتجم ولم يتوضأ -أفتاه مالک بذلک -فصلى أبو يوسف خلفه ولم يعد الصلاة.

ب -الشافعی رضی الله عنه ترک القنوت فی الصبح لما صلى مع جماعة من الحنفية فی مسجدهم بضواحی بغداد .فقال الحنفية :فعل ذلک أدبا مع الإمام، وقال الشافعية بل تغير اجتهاده فی ذلک الوقت.

ج -كان الإمام أحمد يری الوضوء من الحجامة والفصد .فسئل عمن رأى الإمام قد احتجم ثم قام إلى الصلاة ولم يتوضأ أيصلی خلفه؟ فقال :كيف لا أصلی خلف مالک وسعيد بن المسيب؟

إلا أن بعض المتأخرين الفقهاء مالوا إلى التشدد فی ذلک(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢، ص ٣٠٢، مادة "اختلاف")

[2] وكذلک لو فعل الإمام ما يسوغ عنده، وهو عند المأموم يبطل الصلاة، مثل أن يفتصد ويصلی ولا يتوضأ، أو يمس ذكره، أو يترک البسملة، وهو يعتقد أن صلاته تصح مع ذلک، والمأموم يعتقد أنها لا تصح مع ذلک، فجمهور العلماء على صحة صلاة المأموم، كما هو مذهب مالک وأحمد فی أظهر الروايتين، بل فی أنصهما عنه .وهو أحد الوجهين فی مذهب الشافعی، اختاره القفال وغيره.واستدل الإمام أحمد لهذا الاتجاه بأن الصحابة -رضوان الله عليهم -كان يصلی بعضهم خلف بعض على اختلافهم فی الفروع .وأن المسائل الخلافية لا تخلو إما أن يصيب المجتهد فيكون له أجران :أجر اجتهاده وأجر إصابته، أو أن يخطئ فله أجر واحد وهو أجر اجتهاده، ولا إثم عليه فی الخطأ(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦، ص٢٨، مادة "اقتداء")

چاہئے، جیسا کہ اس نے کوئی مفسدِ صلاۃ عمل کیا ہی نہ ہو۔ [1]

حنفیہ میں سے ہندوانی، بصاص، صاحبِ نہایہ اور ایک جماعت کا رجحان اسی مطلقاً مقتدی کی نماز کے جواز کے قول کی طرف رہا ہے۔ [2]

اور بعض متاخرینِ حنفیہ بھی اسی کی طرف مائل ہیں، اس سلسلہ میں چند حضرات کے حوالے ملاحظہ ہوں۔

(1)......علامہ ابنِ تیمیہ کا حوالہ

علامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے ایک سوال کے جواب میں اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ تحریر فرمایا ہے۔

جس میں انہوں نے فرمایا کہ صحابہ و تابعین اور ان کے بعد ائمہ اربعہ اور سلف ایک دوسرے کے پیچھے بلا نکیر نماز پڑھتے رہے ہیں، اور ان سے ایک دوسرے پر نکیر کرنا ثابت نہیں، باوجودیکہ ان میں فروعی مسائل کا اختلاف پایا جاتا تھا۔

چنانچہ بعض ''بسم اللہ'' پڑھتے تھے، بعض نہیں پڑھتے تھے، اور بعض جہر کرتے تھے، بعض نہیں کرتے تھے، اور بعض فجر میں قنوت پڑھتے تھے، بعض نہیں پڑھتے تھے، اور بعض خون نکلنے سے وضو ٹوٹنے کے قائل تھے، بعض قائل نہ تھے، اور بعض مسِ ذَکر سے وضو ٹوٹنے کے قائل

---

[1] (وإن كان) المتروك ركنا أو شرطا أو واجبا (عند المأموم وحده) كالحنبلي اقتدى بمن مس ذكره، أو ترك ستر أحد العاتقين أو الطمأنينة في الركوع ونحوه، أو تكبيرة الانتقال ونحوه، متأولا أو مقلدا من لا يرى ذلك مفسدا (فلا) إعادة على الإمام، ولا على المأموم؛ لأن الإمام تصح صلاته لنفسه فجازت خلفه كما لو لم يترك شيئا ومثله لو صلى شافعي قبل الإمام الراتب فتصح صلاة الحنبلي خلفه(كشاف القناع عن متن الإقناع،لمنصور بن يونس البهوتي الحنبلي،ج ا ،ص ٤٧٨،كتاب الصلاة،فصل في الإمامة)

[2] واختار الهندواني وجماعة منهم صاحب النهاية عموم الجواز لان اعتقاد الامام انه ليس في الصلاة ولابناء على المعدوم (غنية المستملي في شرح منية المصلي المعروف حلبي كبير صفحه ٥١٦،فصل في الامامة)

تھے، بعض قائل نہ تھے، اور بعض عورت کو شہوت سے چھونے پر وضوٹوٹنے کے قائل تھے، بعض قائل نہ تھے، اور بعض قہقہہ سے وضوٹوٹنے کے قائل تھے، بعض قائل نہ تھے، اور اس طرح کے کئی فروعی مسائل کا جن میں ایک دوسرے کا نماز کے جواز وعدمِ جواز میں اختلاف تھا، برملا امام کی طرف سے اظہار ہونے کے باوجود اقتداء کرتے تھے۔

اور نہ ہی وہ ایک دوسرے کی اقتداء میں نماز کے عدمِ جواز کا حکم لگایا کرتے تھے۔

اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے ہارون رشید کے پیچھے اس وقت نماز پڑھی، جب انہوں نے حجامہ کرایا تھا، اور ان کا خون نکل چکا تھا، جس میں امام مالک کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا۔

اور امام احمد رحمہ اللہ بھی دمِ کثیر نکلنے والے امام کی اقتداء میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے، حالانکہ ان کے نزدیک دمِ کثیر کے خروج سے وضو فاسد ہو جاتا ہے۔ [1]

---

[1] وسئل :عن أهل المذاهب الأربعة :هل تصح صلاة بعضهم خلف بعض ؟ أم لا ؟ وهل قال أحد من السلف إنه لا يصلى بعضهم خلف بعض ؟ ومن قال ذلک فهل هو مبتدع ؟ أم لا ؟ وإذا فعل الإمام ما يعتقدأن صلاته معه صحيحة والمأموم يعتقد خلاف ذلک .مثل أن يكون الإمام تقيا أو رعف أو احتجم أو مس ذكره أو مس النساء بشهوة أو بغير شهوة أو قهقه فی صلاته أو أكل لحم الإبل وصلى ولم يتوضأ والمأموم يعتقد وجوب الوضوء من ذلک أو كان الإمام لا يقرأ البسملة أو لم يتشهد التشهد الآخر أو لم يسلم من الصلاة والمأموم يعتقد وجوب ذلک فهل تصح صلاة المأموم والحال هذه ؟ وإذا شرط فی إمام المسجد أن يكون على مذهب معين فكان غيره أعلم بالقرآن والسنة منه وولی .فهل يجوز ذلک ؟ وهل تصح الصلاة خلفه ؟ أم لا ؟ .

فأجاب : الحمد لله ، نعم تجوز صلاة بعضهم خلف بعض كما كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان ومن بعدهم من الأئمة الأربعة يصلی بعضهم خلف بعض مع تنازعهم فی هذه المسائل المذكورة وغيرها .ولم يقل أحد من السلف إنه لا يصلی بعضهم خلف بعض ومن أنكر ذلک فهو مبتدع ضال مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها .وقد كان الصحابة والتابعون ومن بعدهم :منهم من يقرأ البسملة ومنهم من لا يقرؤها ومنهم من يجهر بها ومنهم من لا يجهر بها وكان منهم من يقنت فی الفجر ومنهم من لا يقنت ومنهم من يتوضأ من الحجامة والرعاف والقیء . ومنهم من لا يتوضأ من ذلک ومنهم من يتوضأ من مس الذكر ومس النساء بشهوة ومنهم من لا يتوضأ من ذلک ومنهم من يتوضأ من القهقهة فی صلاته ومنهم من لا يتوضأ من ذلک .ومنهم من يتوضأ من أكل لحم الإبل ومنهم من لا يتوضأ من ذلک ومع هذا فكان بعضهم يصلی خلف بعض : مثل ما كان أبو حنيفة وأصحابه والشافعی وغيرهم يصلون خلف أئمة أهل المدينة من المالكية وإن

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

پھر اس کے بعد علامہ ابن تیمیہ نے اس مسئلہ کی دو صورتیں بیان فرمائی ہیں، ایک یہ کہ مقتدی کو امام کی طرف سے کسی مبطلِ صلاۃ فعل کا علم نہ ہو۔

اس صورت میں ائمہ اربعہ اور سلف کا نماز کے جواز پر اتفاق ہونا بیان کیا ہے۔

اور فرمایا کہ بعد میں بعض متعصبین کی طرف سے اس سلسلہ میں تشدد اور سختی برتی گئی، اور ایک دوسرے کے پیچھے واجبات کی ادائیگی کی صورت میں بھی نماز کو ناجائز قرار دیا گیا، جو کہ غلو اور حدِ اعتدال سے خروج پر مبنی طریقہ ہے۔ [1]

دوسری صورت علامہ ابن تیمیہ نے یہ بیان فرمائی کہ امام ایسے فعل کا ارتکاب کرے، جس کی مقتدی کے زعم میں گنجائش نہیں ہے، اور اس کے گمان میں وہ فعل نماز کے فاسد ہونے کا سبب ہے۔

اس صورت میں مقتدی کی نماز کے صحیح ہونے نہ ہونے کے بارے میں دو قول ہیں، ایک قول کے مطابق مقتدی کی نماز صحیح نہیں ہوتی، کیونکہ وہ اپنے امام کی نماز کے بطلان کا عقیدہ رکھتا

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

كانوا لا يقرء ون البسملة لا سرا ولا جهرا وصلى أبو يوسف خلف الرشيد وقد احتجم وأفتاه مالک بأنه لا يتوضأ فصلى خلفه أبو يوسف ولم يعد .وكان أحمد بن حنبل يرى الوضوء من الحجامة والرعاف فقيل له :فإن كان الإمام قد خرج منه الدم ولم يتوضأ .تصلى خلفه ؟ فقال : كيف لا أصلى خلف سعيد بن المسيب ومالک (مجموع الفتاوى، ج۲۳، ص۳۷۳ الیٰ ۳۷۵، باب الامامة)

[1] وبالجملة فهذه المسائل لها صورتان :إحداهما :أن لا يعرف المأموم أن إمامه فعل ما يبطل الصلاة فهنا يصلى المأموم خلفه باتفاق السلف والأئمة الأربعة وغيرهم .

وليس فى هذا خلاف متقدم وإنما خالف بعض المتعصبين من المتأخرين :فزعم أن الصلاة خلف الحنفى لا تصح وإن أتى بالواجبات ؛ لأنه أداها وهو لا يعتقد وجوبها وقائل هذا القول إلى أن يستتاب كما يستتاب أهل البدع أحوج منه إلى أن يعتد بخلافه فإنه ما زال المسلمون على عهد النبى صلى الله عليه وسلم وعهد خلفائه يصلى بعضهم ببعض وأكثر الأئمة لا يميزون بين المفروض والمسنون بل يصلون الصلاة الشرعية ولو كان العلم بهذا واجبا لبطلت صلوات أكثر المسلمين ولم يمكن الاحتياط فإن كثيرا من ذلک فيه نزاع وأدلة ذلک خفية وأكثر ما يمكن المتدين أن يحتاط من الخلاف وهو لا يجزم بأحد القولين .فإن كان الجزم بأحدهما واجبا فأكثر الخلق لا يمكنهم الجزم بذلک وهذا القائل نفسه ليس معه إلا تقليد بعض الفقهاء ولو طولب بأدلة شرعية تدل على صحة قول إمامه دون غيره لعجز عن ذلک ؛ ولهذا لا يعتد بخلاف مثل هذا فإنه ليس من أهل الاجتهاد (مجموع الفتاوى، ج۲۳، ص۳۷۵، ۳۷۶، باب الامامة)

ہے، یہ قول بعض اصحابِ حنفیہ وشافعیہ اور حنابلہ کا ہے۔ [1]

اور دوسرا قول جو کہ جمہور سلف کا ہے، اور امام مالک کا بھی یہی مذہب ہے، اور امام شافعی کے مذہب کا بھی ایک قول ہے، اور امام احمد کا بھی راجح مذہب ہے، بلکہ امام ابوحنیفہ کا بھی مذہب ہے، اور امام احمد کی اکثر نصوص بھی اس کے مطابق ہیں، وہ یہ ہے کہ اس صورت میں مقتدی کی نماز درست ہوجاتی ہے، کیونکہ صحیح حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ اگر وہ امام درست فعل کا ارتکاب کرے، تو تمہیں اور اس کو اجر حاصل ہوگا، اور اگر خطا کا ارتکاب کرے، تو تمہیں اجر حاصل ہوگا، اور اس کا وبال اس پر ہوگا، اس حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی وضاحت فرمادی کہ امام کی خطا مقتدی کی طرف متعدی نہیں ہوتی۔

اور مذکورہ صورت میں مقتدی کا اعتقاد یہ ہے کہ امام نے جس فعل کا ارتکاب کیا، وہ اس کے نزدیک جائز تھا، جس میں وہ گنہگار نہیں۔

چونکہ وہ یا تو مجتہد ہے، یا مجتہد کا مقلد ہے، اور اس کے علم میں یہ بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس امام کی خطا کو معاف کردیا ہے، اس لئے وہ مقتدی اس امام کی نماز صحیح ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے، اور اگر وہ اس نماز کا اعادہ نہ کرے، تو اس پر کوئی گناہ نہیں، بلکہ اگر وہ اس کے مطابق حکم اور فیصلہ بھی صادِر کردے، تو اس کا توڑنا جائز نہیں، اور جب امام نے اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کیا ہے، تو وہ اسی کا مکلّف تھا، اور مقتدی نے وہ عمل کیا، جو اس پر واجب تھا، یعنی اقتدا کرنا، اس لئے دونوں کی نماز درست ہوجائے گی، اور ظاہری افعال میں امام کی موافقت حاصل ہے، تو مقتدی کی نماز فاسد ہونے کی کوئی معقول وجہ نہیں۔ [2]

---

[1] الصورة الثانية :أن يتيقن المأموم أن الإمام فعل ما لا يسوغ عنده :مثل أن يمس ذكره أو النساء لشهوة أو يحتجم أو يفتصد أو يتقيأ .ثم يصلي بلا وضوء فهذه الصورة فيها نزاع مشهور . فأحد القولين لا تصح صلاة المأموم ؛ لأنه يعتقد بطلان صلاة إمامه .كما قال ذلك من قاله من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد (مجموع الفتاوى، ج٢٣،ص٣٧٦،باب الامامة)

[2] والقول الثاني :تصح صلاة المأموم ؛ وهو قول جمهور السلف وهو مذهب مالك وهو القول الآخر في مذهب الشافعي وأحمد ؛ بل وأبي حنيفة وأكثر نصوص أحمد على هذا .وهذا هو

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس کے بعد علامہ ابنِ تیمیہ نے فرمایا کہ مانعین کا یہ کہنا کہ مقتدی امام کی نماز کے بطلان کا عقیدہ رکھتا ہے، یہ درست نہیں، کیونکہ مقتدی کا یہ عقیدہ ہے کہ امام نے اس فعل کا ارتکاب کیا، جو اس پر واجب تھا، اور اللہ نے اس کی خطا کو معاف کر دیا ہے، لہٰذا اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، جیسا کہ کوئی امام نماز مکمل کرنے سے پہلے خطاءً سلام پھیر دے، اور مقتدی جانتا ہے کہ ابھی نماز مکمل نہیں ہوئی، اور امام سے خطاء سرزد ہوئی ہے، تو مقتدی کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔

اسی طرح مجتہَد فیہ مسئلہ میں امام کو خطاء پر سمجھنے کی صورت میں مقتدی کی نماز فاسد نہ ہوگی، باوجودیکہ یہاں مجتہَد فیہ مسئلہ میں امام کا فعل خالص خطاء پر مبنی نہیں ہے، بلکہ وہ محتملِ صواب بھی ہے۔ [1]

اس کے علاوہ اسی طرح کے ایک اور سوال کے جواب میں علامہ ابنِ تیمیہ نے مذکورہ صورت

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الصواب ؛ لما ثبت فی الصحیح وغیرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنہ قال :(یصلون لکم فإن أصابوا فلکم ولہم وإن أخطئوا فلکم وعلیہم) . فقد بین صلی اللہ علیہ وسلم أن خطأ الإمام لا یتعدی إلی المأموم ولأن المأموم یعتقد أن ما فعلہ الإمام سائغ لہ وأنہ لا إثم علیہ فیما فعل فإنہ مجتہد أو مقلد مجتہد .وہو یعلم أن ہذا قد غفر اللہ لہ خطأہ فہو یعتقد صحۃ صلاتہ وأنہ لا یأثم إذا لم یعدہا بل لو حکم بمثل ہذا لم یجز لہ نقض حکمہ بل کان ینفذہ .وإذا کان الإمام قد فعل باجتہادہ فلا یکلف اللہ نفسا إلا وسعہا والمأموم قد فعل ما وجب علیہ کانت صلاۃ کل منہما صحیحۃ وکان کل منہما قد أدی ما یجب علیہ وقد حصلت موافقۃ الإمام فی الأفعال الظاہرۃ (مجموع الفتاوی، ج۲۳، ص۳۷۷، باب الامامۃ)

[1] وقول القائل :إن المأموم یعتقد بطلان صلاۃ الإمام خطأ منہ فإن المأموم یعتقد أن الإمام فعل ما وجب علیہ وأن اللہ قد غفر لہ ما أخطأ فیہ وأن لا تبطل صلاتہ لأجل ذلک .ولو أخطأ الإمام والمأموم فسلم الإمام خطأ واعتقد المأموم جواز متابعتہ فسلم کما سلم المسلمون خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما سلم من اثنتین سہوا مع علمہم بأنہ إنما صلی رکعتین وکما لو صلی خمسا سہوا فصلوا خلفہ خمسا کما صلی الصحابۃ خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما صلی بہم خمسا فتابعوہ مع علمہم بأنہ صلی خمسا ؛ لاعتقادہم جواز ذلک فإنہ تصح صلاۃ المأموم فی ہذہ الحال فکیف إذا کان المخطء ہو الإمام وحدہ .وقد اتفقوا کلہم علی أن الإمام لو سلم خطأ لم تبطل صلاۃ المأموم إذا لم یتابعہ ولو صلی خمسا لم تبطل صلاۃ المأموم إذا لم یتابعہ فدل ذلک علی أن ما فعلہ الإمام خطأ لا یلزم فیہ بطلان صلاۃ المأموم واللہ أعلم (مجموع الفتاوی، ج۲۳، ص۳۷۷،۳۷۸، باب الامامۃ)

میں مقتدی کی نماز کے درست ہونے کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔

اور فرمایا کہ ان مسائل میں اگر امام کا مذہب صواب پر مبنی ہو، تو اس میں کوئی نزاع نہیں، اور اگر خطا پر مبنی ہو، تو اس کی خطا اس کے ساتھ خاص ہے، اور یہ کہنا کہ مقتدی اپنے امام کی نماز کے بطلان کا عقیدہ رکھتا ہے، یہ درست نہیں، کیونکہ امام یا اپنے اجتہاد سے نماز پڑھ رہا ہے، یا کسی مجتہد کی تقلید سے، اور دونوں صورتوں میں سے ایک صورت میں دو اجر حاصل ہوتے ہیں، اور ایک صورت میں ایک اجر حاصل ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے اجتہادی مسائل میں حکمِ حاکم نافذ ہو جاتا ہے، جو کہ اس کی نماز میں اقتداء کرنے سے بڑی چیز ہے، اور اگر مجتہد کا حکم باطل ہوتا، تو باطل کا نفاذ جائز نہ ہوتا۔ [1]

---

[1] وسئل -رحمه الله : -هل تصح صلاة المأموم خلف من يخالف مذهبه ؟ .
فأجاب :وأما صلاة الرجل خلف من يخالف مذهبه فهذه تصح باتفاق الصحابة والتابعين لهم بإحسان والأئمة الأربعة ولكن النزاع فى صورتين :إحداهما :خلافها شاذ وهو ما إذا أتى الإمام بالواجبات كما يعتقده المأموم لكن لا يعتقد وجوبها مثل التشهد الأخير إذا فعله من لم يعتقد وجوبه والمأموم يعتقد وجوبه فهذا فيه خلاف شاذ .والصواب الذى عليه السلف وجمهور الخلف صحة الصلاة .والمسألة الثانية :فيها نزاع مشهور إذا ترك الإمام ما يعتقد المأموم وجوبه مثل أن يترك قراءة البسملة سرا وجهرا والمأموم يعتقد وجوبها .أو مثل أن يترك الوضوء من مس الذكر أو لمس النساء أو أكل لحم الإبل .أو القهقهة أو خروج النجاسات أو النجاسة النادرة والمأموم يرى وجوب الوضوء من ذلك فهذا فيه قولان .أصحهما صحة صلاة المأموم وهو مذهب مالك وأصرح الروايتين عن أحمد فى مثل هذه المسائل وهو أحد الوجهين فى مذهب الشافعى بل هو المنصوص عنه فإنه كان يصلى خلف المالكية الذين لا يقرء ون البسملة ومذهبه وجوب قراء تها .والدليل على ذلك ما رواه البخارى وغيره عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال :(يصلون لكم فإن أصابوا فلكم ولهم وإن أخطئوا فلكم وعليهم) فجعل خطأ الإمام عليه دون المأموم .

وهذه المسائل إن كان مذهب الإمام فيها هو الصواب فلا نزاع وإن كان مخطئا فخطؤه مختص به والمنازع يقول :المأموم يعتقد بطلان صلاة إمامه وليس كذلك بل يعتقد أن الإمام يصلى باجتهاد أو تقليد إن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر وهو ينفذ حكم الحاكم فى مسائل الاجتهاد وهذا أعظم من اقتدائه به فإن كان المجتهد حكمه باطلا لم يجز إنفاذ الباطل (مجموع الفتاوى، ج٢٣، ص٣٧٨ الیٰ ٣٨٠، باب الامامة)

(2)......ابنِ ملا فروخ کا حوالہ

اور علامہ ابنِ تیمیہ کے قول کو حنفیہ میں سے ابنِ ملا فروخ مکی نے بھی اختیار کیا ہے، اور اس قول کو درست قرار دینے پر مزید دلائل قائم کئے ہیں۔ [1]

چنانچہ انہوں نے علامہ ابنِ تیمیہ کے اس مکمل کلام کو نقل کر کے فرمایا کہ علامہ ابنِ تیمیہ کا یہ قول میرے موقف کے مطابق ہے، اور بڑے ائمہ کے بھی موافق ہے، لہٰذا اس پر بعض اہلِ علم کی تعجب خیزی درست نہیں۔ [2]

اس کے بعد ابنِ ملا فروخ مکی نے بعض شوافع سے مذکورہ صورت میں نماز کے جواز کا قول نقل کیا ہے، اور اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ امام کی خطاء قطعی نہیں ہے، بلکہ مجتہَد فیہ ہے۔ [3]

---

[1] محمد بن عبد العظيم الملقب بابن ملا فروخ: فقيه حنفي من أهل مكة، كان مفتيا بها. له (القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد - خ) رسالة فرغ من كتابتها سنة ١٠٥٢هـ (الاعلام للزركلي، ج٦ ص ٢١٠)

محمد بن فروخ (كان حيا ١٠٥١هـ 1641م) محمد بن عبد العظيم بن فروخ الهندى المكى، الحنفي. فقيه، اصولي.

من آثاره: القول السديد فى بعض مسائل الاجتهاد والتقليد فرغ من تأليفه فى ١٥ شوال ١٠٥١هـ (معجم المؤلفين، ج١٠ ص١٧٧، باب الميم، لعمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغنى)

[2] انتهى بلفظه فانظره فإنه مطابق ومؤيد لما ذكرته فى هذه الرسالة ولله الحمد على موافقة من مضى من كبار الأئمة وكثيرا ما أختار شيئا فأجدنى قد سبقنى إلى اختياره الفحول من الرجال من الأئمة أو استشكل شيئا فأجد اشكاله منقولا عن كبار المتقدمين وكذلك إذا أبديت قولا لم يكن وقف من رأى كلامى على نقله فيقع منهم موقع الإنكار ويحملهم الجهل والتعصب على رده ثم أجده منقولا بعد ذلك بعينه أو بما يوافقه عن السلف فمن بعدهم من كبار الأئمة وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء بل ربما أفعل أمرا من الأمور العادية فيستغربه الناس ويتعجبون من صدوره منى وربما عيب على بل ربما أنسب به عند بعض الجهال إلى سخافة العقل ثم أجده أو مثله محكيا عن بعض الصحابة رضى الله عنهم أو عن التابعين أو عن بعض الخلفاء أو السلاطين الكبار المجمع على إصابة فعلهم وجلالتهم والحمد لله رب العالمين(القول السديد فى بعض مسائل الاجتهاد والتقليد، ص ١٤٩، ١٥٠، الفصل الاول)

[3] ثم لخص لى تلخيصا شافيا شافعى زمانه السيد الجليل عمر بن عبد الرحيم البصرى المكى رحمه الله تعالى ومن خطه الكريم نقلت ما نصه.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور اس کے بعد ابنِ ملا فروخ مکی نے امام شافعی رحمہ اللہ کا ''امالیٰ'' سے یہ قول نقل کیا ہے کہ جب کوئی آدمی کسی شہر میں داخل ہو، اور اس میں چار دن اقامت کی نیت کرے، اور وہ قصر کے جواز کا قائل ہو (جیسا کہ حنفیہ کا قول ہے)، اور اس کے ساتھ کوئی دوسرا شخص ایسا ہو، جو قصر کے جواز کا قائل نہ ہو، اور پھر وہ نماز میں امامت کرے، تو اس کی اقتداء میں نماز جائز ہے، کیونکہ اس کے حق میں صحتِ صلاۃ کا حکم ہے۔

جس سے معلوم ہوا کہ اگر مقتدی کے اعتقاد کا اعتبار ہوتا، تو نماز باطل ہوتی، کیونکہ مقتدی کے زعم میں قصر کی نیت کے ساتھ نماز جائز نہیں، اور اس کے باوجود امام شافعی نے اس کی اقتداء کو جائز قرار دیا ہے، جس سے امام کے اعتقاد کا معتبر ہونا معلوم ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مدینہ اور مصر کے ائمہ کے پیچھے نماز پڑھنا ثابت ہے، باوجودیکہ امام شافعی کا ان کے ساتھ کئی امور میں اختلاف تھا۔

نیز حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ سے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی منیٰ میں اتمام کے ساتھ اقتداء کرنا بھی ثابت ہے، باوجودیکہ اس پر انکار بھی ہوا تھا، جس کے جواب میں انہوں نے خلاف کو شر قرار دیا تھا۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

قال الإمام الرافعي في العزيز وإن كانت صلاته صحيحة في اعتقاده الإمام دون المأموم أو بالعكس فإن كان الاختلاف في الفروع كما إذا مس الحنفي فرجه وصلى أو ترك الإعتدال أو قرأ غير الفاتحة ففي صحة اقتداء الشافعي به وجهان أحدهما يصح وبه قال القفال لأن خطأه غير مقطوع به والثاني وبه قال الشيخ أبو حامد لا يصح لفسادها عند المأموم فأشبه ما لو اختلف اجتهاد رجلين في القبلة لا يقتدي أحدهما بالآخر وهو أظهر عند الاكثرين انتهى(القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد،ص ١٥٠ الیٰ ١٥٣، الفصل الاول)

[1] قال الإمام الزركشي في الخادم ما حاصله وخلاصة ما رجحه ونقله عن الأكثرين غير مسلم فإنما تعرض له طائفة كالبرزنجي والروياني في الحلية والبغوي وصاحب الكافي والغزالي في فتاويه ولم يذكر المسألة طائفة كالماوردي والدارمي والشيخ في المهذب والتنبيه وكلام الشيخ أبي حامد فيها محتمل فإنه قال لو اقتدى به وهو يحتمل الكراهة وعليها جرى الروياني في البحر ولم يصح عن القاضي أبي الطيب شيء بل حكى عن الدارمي الجواز وعن أبي اسحاق المنع والقائلون

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس کے بعد ابنِ ملافروخ مکی نے فرمایا کہ مانعین کا یہ توجیہ کرنا کہ مقتدی امام کی نماز کے بطلان کا عقیدہ رکھتا ہے، مردُود (وناقابلِ اعتبار) ہے، کیونکہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے، جس میں اس طرح کا توسع ہوا کرتا ہے، جس طرح کا توسع غیراجتہادی مسائل میں نہیں ہوا کرتا، اسی وجہ سے حکمِ حاکم کی صورت میں نفاذ معتبر اور اس کا نقض ممنوع ہوتا ہے۔ [1]

پھر اس کے بعد ابنِ ملافروخ مکی نے فرمایا کہ جہاں تک مانعین کے مجتہدین فی القبلہ یا ناپاک برتن کے پانی سے وضو کرنے کے مسئلہ پر قیاس کا تعلق ہے، تو یہ قیاس بھی مع الفارق ہونے کی وجہ سے قابلِ اعتبار نہیں، کیونکہ وہاں امام اور مقتدی دونوں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ جو شخص ناپاک پانی سے وضو کرے یا قبلہ کی جہت کے خلاف نماز پڑھے، تو اس کی نماز فاسد

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

بـه لـم يـقـفـوا لـلشـافـعي على نص بل قالوا إنه قياس مذهبه فى المختلفين فى القبلة والأوانى وهذا مـمنوع نقلا وتوجيها أما النقل فإن المنصوص للشافعي ما نقله القفال الصحة ومما يشهد للصحة ما حكـاه المحاملي فى المجموع قال قال الشافعي رحمه الله تعالى فى الامالى وإذا دخل الرجل بلدا فـنـوى أن يـقيـم أربعين يوما وكان يرى جواز القصر حينئذ ومعه رجل يعتقد أن صلاته المقصورة لا تـجوز فإن قدمه وصلى خلفه جاز لأنه محكوم بصحة صلاته فى حقه هكذا حكاه القاضى أبو الطيب عن الامالى ،ولو كانت العبرة باعتقاد المأموم لكان اقتداؤه به باطلا لأن عند المأموم أن نية القصر لا تـنـعـقـد معها الصلاة ومع ذلک صحح الشافعي الاقتداء به اعتبارا باعتقاد الإمام وهذا النص ذكره الإمـام الـنـووى أيضا فى باب صلاة المسافر فى شرح المهذب ووقع فى بعض نسخ شرح المهذب هـكـذا والـمـختار والظاهر قول القفال. فلم تزل الأئمة المختلفون فى الفروع يصلى بعضهم خلف بـعـض ويشهـد لـه تـصـحيـحهـم أن الـمـاء الذى توضأ منه الحنفي وغيره ممن لا يرى وجوب النية مستعـمـل وإن لـم يـنـو عـلى الأصح وهذا هو الصواب الذى ينبغي أن تكون الفتوى عليه وقد كان الإمـام الشـافـعـى رحمه الله تعالى يصلى خلف أئمة المدينة ومصر وكانوا لا يسلمون ولم ينقل عنه الامتناع عن الاقتداء بهم وَصَحَّ عَن ابُن مَسُعُود رَضِى الله عَنهُ أَنه ائتم بمنى مَعَ عُثُمَان رَضِى الله عَنهُ مَعَ إِنُكَـاره عَـلَيُـهِ ذَلِک فَـقِيـل لَهُ فِى ذَلِک فَقَالَ الُخلاف شَرّ فتُنَة(القول السديد فى بعض مسائل الاجتهاد والتقليد، ص۱۵۳ الیٰ ۱۶۱، الفصل الاول)

[1] وأمـا تـوجيه المانعين بقولهم إن المأموم يعتقد بطلان صلاة الإمام فمردود فإنها مسئلة اجتهاد واعـتـقـاد والـخـطـأ فيهـا لا يسـوغ كـمـا فى غيرها من المسائل الاجتهادية كالحكم بصحة حكمه وامتنـاع نـقضه بشرطه(القول السديد فى بعض مسائل الاجتهاد والتقليد، ص۱۶۱،۱۶۲، الفصل الاول)

ہے، برخلاف مجتہَد فیہ مسائل میں امام اور مقتدی کی اقتداء والے مسئلہ کے، کیونکہ اس مسئلہ میں مقتدی کا یہ عقیدہ نہیں کہ اس کے امام کی نماز باطل ہے۔ [1]

نیز وضو کرنے اور قبلہ کی طرف رخ کرنے کے مذکورہ دونوں مسائل میں مقتدی کے ظن کے برعکس یقینی طور پر نماز کے فساد اور اعادہ کا حکم ہے، بخلاف فروع میں مجتہَد فیہ مسئلہ کے، اور اسی وجہ سے اگر کوئی شخص اپنے سابق اجتہاد کے خلاف کسی نصِ جلی پر قادر ہو جائے، تو اس پر سابق اجتہاد کی وجہ سے پڑھی گئی نماز کا اعادہ لازم نہیں۔

اور اس کے علاوہ بعض اور جہات سے بھی فرق ہے۔ [2]

پھر اس کے بعد ابنِ ملا فروخ مکی نے متاخرین میں سے صاحبِ ذخائر کے اس قول کو اختیار کرنے اور اس مسئلہ میں ان کی مستقل تصنیف ''**بیان المشروع فی الاقتداء بالمخالفین فی الفروع**'' کا ذکر فرمایا ہے، اور ابنِ ابی الدم کا شرح الوسیط کے حوالہ سے یہ قول ذکر فرمایا ہے کہ مقتدی کی نماز کے مطلقاً صحیح ہونے کا ''اصح'' ہونا راجح ہے، اور فرمایا کہ جواز کے قول کے راجح ہونے پر انہوں نے کئی جہات سے عمدہ دلائل قائم کئے ہیں، اور فرمایا

---

[1] و أما قياسهم على المجتهدين فى القبلة أو فى الأوانى فيصرف بان الإمام والمأموم فيهما يعتقدان فساد صلاة من صلى بطهارة من إناء نجس أو صلى إلى غير القبلة بخلاف المأموم فى اقتدائه بتارك الفاتحة فانه لا يعتقد بطلان صلاته مع تركها لانه مستند لاجتهاد من جملة عقيدة المأموم التى يدين بها ربه اعتقاد صحته (القول السديد فى بعض مسائل الاجتهاد والتقليد، ص ۱۶۲، ۱۶۳، الفصل الاول)

[2] وبأن المجتهد أو بأن له فى مسألتى الأوانى والقبلة أن الأمر على خلاف ظنه يقينا لزمته الإعادة بخلاف المجتهد فى الفروع لو عثر على نص جلى مخالف لاجتهاده السابق لا تلزمه إعادة ما صلاه بالاجتهاد السابق وسر ذلك أن الاجتهاد الأول مستند إلى أمر عادى وقرائن تشير الظن اكتفى بها الشارع تخفيفا على الأمة فإن تحقق الخطأ فيها رجع إلى الأصل وتبين عدم صلاحيتها لمن ظن بها بخلاف الاجتهاد الثانى فإنه مستند إلى أمر شرعى أوجب الشارع عليه إتباعه فلم يقع عمله السابق على خلاف حكم الله تبارک وتعالى وإن فرض وصرح النص الثانى المعثور عليه بحيث أفاد اليقين أو ما قاربه من الظن القوى وأيضا الاجتهاد الأول يمكن التوصل به إلى القطع بالخطأ فيه خلاف الثانى (القول السديد فى بعض مسائل الاجتهاد والتقليد، ص ۱۶۳، ۱۶۴، الفصل الاول)

کہ یہ تمام اختلاف مجتہدین میں ہوتا ہے، اورعوام الناس کا اس میں شمار نہیں کیا جاتا" فإنهم لا مذهب لهم يعولون عليه وإنما فرضهم التقليد الخ"

اس کے بعد ابنِ ملافروخ مکی نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ وہ زیادہ خون نکلنے سے وضوٹوٹنے کے قائل تھے، جب ان سے کہا گیا کہ امام تو زیادہ خون نکلنے سے وضوٹوٹنے کا قائل نہیں، پھربھی آپ ان کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں؟ تو امام احمد نے اس کے جواب میں فرمایا کہ سبحان اللہ! کیا میں یہ کہوں کہ سعید بن مسیّب اور امام مالک رحمہما اللہ کے پیچھے نماز نہیں پڑھی جاسکتی۔ [1]

اس کے بعد ابنِ ملافروخ مکی نے قاضی حسین کے حوالہ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ مختار یہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے، مگران میں سے کوئی ایک اللہ کے نزدیک حق کو پالیتا ہے، اور باقی اپنے نزدیک حق کو پالیتے ہیں، اور ابنِ سمعانی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ ہمارے علماء نے فرمایا کہ جو مجتہد خطاء کرے، تو وہ اللہ کے نزدیک حق کی خطاء کرنے والا ہوتا ہے، مگر اپنی ذات میں عمل کرنے کے حق میں مصیب ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر وہ عمل کرے، تو وہ شرعی

---

[1] وممن اختار ذلک من المتأخرين صاحب الذخائر وأفرد المسألة بتصنيف سماه "بيان المشروع في الاقتداء بالمخالفين في الفروع" وقال ابن أبي الدم في باب الجنائز من شرح الوسيط لعل الأصح الصحة المطلقة وأقام الدليل على الجواز من وجوه ثم نبه على أمر حسن فقال وهذا الخلاف كله في المجتهدين وأما عوام الناس فليسوا مقصودين في الخلاف فإنهم لا مذهب لهم يعولون عليه وإنما فرضهم التقليد عند نزول النازلة فمن أفتاهم من أهل الفتوى وجب عليهم قبول قوله وانتسابهم إلى المذاهب عصبية ومعناه ارتضى أن يعمل في عبادته وكل أحواله بقول إمام انتسب اليه فهؤلاء يصح قدوة كل منهم بأى إمام كان من غير تفصيل .

ونقل عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى أنه كان يرى الوضوء من الدم الكثير فقيل له إذا كان الإمام لايتوضأ من ذلک أتصلى خلفه فقال سبحان الله تعالى أقول إنه لا يصلى خلف سعيد بن المسيب ومالک رضى الله عنهما .

وكان القاضي أبو عصام العامري الحنفي مارا في باب مسجد القفال والمؤذن يؤذن المغرب فنزل عن دابته ودخل المسجد فلما رآه القفال أمر المؤذن أن يثنى في الإقامة وقدم القاضي أبا عصام فتقدم وصلى وجهر بالبسملة وأم بشعار الشافعية في صلاته وكان ذلک منهما تهوينا لأمر الخلاف في الفروع(القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد، ص ۱۶۴ الیٰ ۱۶۹، الفصل الاول)

اعتبار سے اللہ کے نزدیک بھی صحیح ہو کر واقع ہوتا ہے، جیسا کہ اس نے اللہ کے نزدیک بھی حق کو پالیا ہو، اور اس کے بعد امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے اس پر اجماع کو نقل کیا ہے کہ ہر مجتہد جس کا اجتہاد کسی معاملہ کی طرف ہو، تو وہ اس کے حق میں اللہ تعالیٰ کا ہی حکم ہوتا ہے، البتہ دوسرے مجتہد کے لئے (جس کا اجتہاد اس کے خلاف ہو) اس کی اجازت نہیں ہوتی۔

پس جس نے اپنے اجتہاد کے مطابق نماز پڑھی، تو اس کے نزدیک بھی نماز صحیح ہے، اور اس کے نزدیک بھی صحیح ہے، جو اس مسئلہ میں اُس کا مخالف ہے، کیونکہ اس کا اعتقاد یہ ہے کہ یہ اس کے نزدیک اللہ کا حکم ہے، اور اس کی نماز صحیح ہے، کیونکہ اس نے، اُس کو مامور بہٖ طریقہ پر ادا کیا ہے، پس ایسی صورت میں اس کی اقتداء سے کیسے منع کیا جائے گا، باوجودیکہ اس کی نماز، اس کے اعتبار سے صحیح ہے۔ [1]

ابن ملّا فروخ کے مذکورہ کلام سے اس کا جواب بھی معلوم ہو گیا جو بعض مشائخِ حنفیہ سے امام کی طرف سے مقتدی کو مفسدِ صلاۃ فعل کا علم ہونے کی صورت میں مقتدی کی نماز کے عدمِ جواز کا مقیس علیہ یا نظیر میں منقول ہے کہ امام اور مقتدی اندھیرے میں قبلہ کی تحری کر کے نماز ادا کر رہے ہوں تو جس مقتدی کو اپنے امام کی جہت کا اس سے مختلف ہونا معلوم ہو جائے، اس کی نماز درست نہیں ہوتی، کیونکہ مقتدی علم ہو جانے کے بعد اپنے امام کو خطاء پر سمجھتا ہے۔

اگرچہ اس صورت میں امام کی نماز اس کے حق میں صواب اور درست ہے، تو اس مقتدی کی

---

[1] وقال القاضی الحسین فی تعلیقه والمختار أن کل مجتهد مصیب إلا أن أحدهم أصاب الحق عند الله والباقون أصابوا الحق عند أنفسهم وقال ابن السمعانی قال علماؤنا من أخطأ کان مخطئا للحق عند الله مصیبا فی حق عمل نفسه حتی إن عمل نفسه یقع صحیحا عند الله شرعا کأنه أصاب الحق عند الله وقد حکی الإمام الشافعی رحمة الله علیه الإجماع علی أن کل مجتهد أداه اجتهاده إلی أمر فهو حکم الله تعالی فی حقه ولا یشرع له العمل بغیره حینئذ فمن صلی بحکم اجتهاده فصلاته صحیحة عنده وعند من یخالفه فی المسألة لاعتقاده أن ذلک حکم الله تعالی عنده وصلاته صحیحة لأتیانه بها علی الوجه المأمور به حینئذ فکیف یمنع الاقتداء به مع الحکم بصحة صلاته فی نفسه انتهی مع تلخیص وتحریر واقتضی نسخه إلی هنا . انتهی ما رأیته بخط المذکور دامت إفادته(القول السدید فی بعض مسائل الاجتهاد والتقلید، ص ۱۶۹ الیٰ ۱۷۱، الفصل الاول)

نماز صحیح نہ ہونے کی جو علت ہے وہ اس کے نزدیک امام کے خطاء پر ہونے کا ظہور ہے۔
اور مسئلہ ہذا میں بھی یہی علت پائی جاتی ہے۔ [1]

ابنِ ملا فروخ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ قبلہ کے مسئلہ میں امام اور مقتدی دونوں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ جو شخص قبلہ کی جہت کے خلاف نماز پڑھے، تو اس کی نماز فاسد ہے، برخلاف مجتہَد فیہ مسائل میں امام اور مقتدی کی اقتداء کے مسئلہ کے، کیونکہ اس مسئلہ میں مقتدی کا یہ عقیدہ نہیں کہ اس کے امام کی نماز فاسد ہے، اور امام کا عقیدہ تو بہر حال ہے ہی نہیں۔

---

[1] قلنا المقتدى يرى جوازها والمعتبر فى حقه رأى نفسه لا غيره، وقول أبى بكر الرازى إن اقتداء الحنفى بمن يسلم على رأس الركعتين فى الوتر يجوز ويصلى معه بقيته لأن إمامه لم يخرجه بسلامه عنده لأنه مجتهد فيه، كما لو اقتدى بإمام قد رعف يقتضى صحة الاقتداء وإن علم منه ما يزعم به فساد صلاته بعد كون الفصل مجتهدا فيه .وقيل إذا سلم الإمام على رأس الركعتين قام المقتدى فأتم منفردا، وكان شيخنا سراج الدين يعتقد قول الرازى، وأنكر مرة أن يكون فساد الصلاة بذلك مرويا عن المتقدمين حتى ذكرته بمسألة الجامع فى الذين تحروا فى الليلة المظلمة وصلى كل إلى جهة مقتدين بأحدهم، فإن جواب المسألة أن من علم منهم بحال إمامه فسدت لاعتقاد إمامه على الخطإ (فتح القدير جلد ا صفحه ۱۳۸۱،باب صلاة الوتر)

(قوله وهو ثلاث ركعات) فيه إشارة إلى نفى قول الإمام الشافعى -رحمه الله -أنه واحدة إلى ثلاث عشرة مثنى مثنى.

(قوله بتسليمة) أشار به إلى أنه لا يصح الاقتداء فيه بمن يفصله وبه صرح فى فتاوى قاضى خان والظهيرية.وفى البحر وهو المذهب الصحيح اهـ.

ومشى ابن وهبان فى نظمه على أن المقتدى إن لم يتابع إمامه فى السلام بعد الركعتين الأوليين وأتمه معه صح كما ذكر الرازى فى شرحه.

وقال العلامة ابن الشحنة ومبنى الخلاف على أن المعتبر رأى المقتدى أو رأى الإمام وعلى الثانى يتخرج كلام الرازى وهو قول الهندوانى وجماعة.

وفى النهاية أنه أقيس فلو رأى إمامه الشافعى مس امرأة وصلى فإن الإمام غير مصل فى زعم نفسه ولا بناء على المعدوم وعلى الأول وهو الصحيح وعليه الأكثر يتخرج كلام قاضى خان فإن الإمام ليس بمصل فى رأى المقتدى ولا بناء على المعدوم وهو الأصح ويؤيده صحة صلاة من لم يعلم بحال إمامه فى المتحرى القبلة فى ليلة مظلمة إذا صلى كل واحد إلى جهة لا من علم لاعتقاده خطأ إمامه اهـ.

وكذا أشار إلى صحة الاقتداء إذا وصله الإمام، وإن رآه سنة وهو الأظهر؛ لأن الأصح أن العبرة بنية المقتدى كما فى شرح المنظومة لابن الشحنة (حاشية الشرنبلالى على درر الحكام شرح غرر الحكام ج ا ص ۲ ۱ ۱ ، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل)

نیز قبلہ کی طرف رخ کرنے کے مذکورہ مسئلہ میں مقتدی کے ظن کے برعکس یقینی طور پر نماز کے فساد اور اعادہ کا حکم ہے، بخلاف فروع میں مجتہَد فیہ مسئلہ کے کہ اس میں امام کا خطاء پر ہونا تیقن کے ساتھ متعین نہیں، بلکہ مجتہَد فیہ ہونے کی وجہ سے احتمالِ صواب موجود ہے۔ فافترقا۔ [1]

(3)......علامہ کشمیری کا حوالہ

اس کے علاوہ علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے بھی فیض الباری شرح بخاری میں فروع میں مخالف امام کی اقتداء میں مطلقاً نماز کے صحیح ہونے کی طرف اپنا رجحان ظاہر کرتے ہوئے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ بات محقق ہے کہ فروع میں مخالف امام کی اقتداء مطلقاً جائز ہے، خواہ وہ مسائلِ اختلافیہ میں محتاط ہو یا نہ ہو، اور خواہ مقتدی نے اس کا مشاہدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، کیونکہ میں نے سلف میں سے کسی کو نہیں پایا کہ اس نے مسجد میں داخل ہو کر امام کے احوال کا تفقد کیا ہو، یا اس کے متعلق سوال کیا ہو، بلکہ وہ بغیر سوال و جواب کے اقتداء کر کے (اور امام کی اقتداء میں نماز پڑھ کر) واپس لوٹ جاتے تھے۔

پھر اس کے بعد علامہ کشمیری نے ابنِ تیمیہ کے فتاویٰ کے حوالہ سے امام ابو یوسف اور ہارون الرشید کے واقعہ کو نقل کیا ہے، اور فرمایا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے ہارون الرشید کی نماز میں اقتداء کی، باوجودیکہ ان کے علم میں اپنے گمان کے مطابق ناقضِ وضو ہونا آچکا تھا۔ [2]

---

[1] (صلى جماعة عند اشتباه القبلة) فلو لم تشتبه إن أصاب جاز (بالتحرى) مع إمام (وتبين أنهم صلوا إلى جهات مختلفة، فمن تيقن) منهم (مخالفة إمامه فى الجهة) أو تقدم عليه (حالة الأداء) أما بعده فلا يضر (لم تجز صلاته) لاعتقاده خطأ إمامه ولتركه فرض المقام (ومن لم يعلم ذلک فصلاته صحيحة) كما لو لم يتعين الإمام، بأن رأى رجلين يصليان فائتم بواحد لا بعينه(الدرالمختار مع ردالمحتار، ج ا ص ۴۳۶، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة)

[2] واعلم أن مشايخنا رحمهم الله تعالى اختلفوا فى جواز الاقتداء عند الاختلاف فى الفروع بين الإمام والمأموم فقيل :إنه جائز إذا علم من حال الإمام أنه يحتاط فى مواضع الخلاف وألا لا .وقيل: إذا شاهد إمامه يرتكب ناقضا من النواقض المختلفة فيها كمس المرأة، ومس الذكر، أو خروج الدم من غير السبيلين، لا يجوز اقتداؤه لمن كان يراه ناقضا، وإلا صح.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

پھر اس کے بعد علامہ کشمیری نے فرمایا کہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب مقتدی کے نزدیک امام کا وضو نہ ہونا متیقن تھا، تو پھر ایسی صورت میں اقتداء کیسے درست ہوسکتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سوال اس وقت عائد ہوتا ہے، جبکہ امام کسی قطعی باطل چیز کو اختیار کرے، اور یہ مسئلہ مجتہَد فیہ ہے، جس میں اس بات کا امکان ہے کہ حق اور صواب امام کی طرف ہو، اور یہ بھی امکان ہے کہ حق اور صواب دوسری جانب ہو۔

لہٰذا آپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ دوسرے کی نماز پر عنداللہ تعالیٰ باطل ہونے کا حکم لگائیں، البتہ اپنی کوشش کو مبذول کر کے صواب کی تحری کی جائے گی، تاکہ اجتہاد کے بقدر ثواب کو حاصل کیا جاسکے۔ [1]

پھر اس کے بعد علامہ کشمیری نے امام یا مقتدی کی رائے کے معتبر ہونے کے مختلف اقوال ذکر کر کے فرمایا کہ میرے نزدیک امام کا زعم معتبر ہونے کا قول مختار ہے، جو کہ جصاص کا

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

قلت: والذی تحقق عندی أنه صحیح مطلقا سواء کان الإمام محتاطا أم لا، وسواء شاهد منه تلک الأمور أم لا، فإنی لا أجد من السلف أحدا إذا دخل فی المسجد أنه تفقد أحوال الإمام أو تساء ل عنه بید أنهم کانوا یقتدون وینصرفون إلی بیوتهم بلا سؤال ولا جواب. وفی فتاوی الحافظ ابن تیمیة: أن هارون الرشید افتصد مرة ثم قام لیصلی، وکان أبو یوسف رحمه الله تعالی موجودا هناک، فاقتدی به مع علم الناقض عنده(فیض الباری علی صحیح البخاری، ج ۱،ص۴۵۷، کتاب الغسل،باب مسح الید بالتراب لیکون أنقی)

[1] فإن قلت: کیف الاقتداء مع تیقن الإمام علی عدم الطهارة عنده؟ قلت: إنما یتوجه السؤال إذا کان الإمام علی أمر باطل قطعا، وهذه المسألة مجتهد فیها، أمکن فیها أن یکون الحق إلی الإمام، وأمکن أن یکون فی جانب آخر، ولذا لا یسعک أن تحکم علی صلاة الآخرین أنها باطلة عند الله تعالی، ولکن یبذل الجهد ویتحری الصواب لینال الثواب بقدر الاجتهاد.

ولذا أقول: إن الإمام إن کان شافعیا وتکلم ناسیا، ثم مضی فی صلاته لعدم کونه ناقضا عنده، ینبغی أن یفسد صلاة المقتدی الحنفی لأن بین المسألتین فرقا، فإن مسألة التکلم قلیلة الوقوع جدا بل لیست فیه إلا واقعة ذی الیدین، فإن تمت علی نظر الحنفیة ینهدم مراد الشافعیة عن أصله، ولیس فی أیدیهم غیرها شیء، بخلاف مسألة النواقض، فإنها کثیرة الوقوع من الصدر الأول، وما تکون کذلک لا یمکن فیها فصل الأمر أبدا(فیض الباری علی صحیح البخاری،ج ۱،ص۴۵۷، ۴۵۸،کتاب الغسل،باب مسح الید بالتراب لیکون أنقی)

اختیار کردہ ہے (حنفیہ میں جصاص کے علاوہ ہندوانی، صاحبِ نہایہ اور ایک جماعت کا بھی مختار ہے، کما مر) کیونکہ سلف کا توارث اس کو حاصل ہے، اور ان کا ایک دوسرے کی بلا نکیر اقتداء کرنا منقول ہے، باوجودیکہ وہ فروع میں اختلاف رکھتے تھے، یہاں تک کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مسجدِ حرام میں امام کی حالت کے متعلق سوال کرنا منقول نہیں، باوجویکہ انہوں نے متعدد حج کئے، اور وہاں کے ائمۂ کرام کی نماز میں اقتداء کی۔ [1]

اس کے بعد علامہ کشمیری نے، علامہ ابنِ ہمام اور ان کے شیخ سراج الدین کا ایک واقعہ نقل کیا ہے، جو کہ (امام کے زعم معتبر ہونے کے قول کے مطابق) جصاص کے مذہب کو اختیار کرتے تھے، اور ان کے متقدمین کی طرف سے اس مسئلہ میں فسادِ صلاۃ کے حکم کے منقول ہونے کے انکار کا ذکر کیا ہے، جس کے جواب میں علامہ ابنِ ہمام نے اندھیرے میں تحری کر کے قبلہ کی جہت متعین کر کے نماز پڑھنے والوں کی نظیر کو پیش کیا، اور ان کے شیخ نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا۔

علامہ کشمیری نے اس کے جواب میں فرمایا کہ دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہے، کیونکہ قبلہ کا مسئلہ قطعی ہے، جس کا فیصلہ ظاہری طور پر محسوس کر کے کیا جا سکتا ہے، بخلاف نواقضِ وضو

---

[1] ثم الذين قالوا بالجواز عند الاختلاف فى الفروع افترقوا فرقتين:
فقال قائل منهم :إن العبرة لرأى الإمام، فإن تحقق ناقض على مذهبه وانتقض وضوؤه لا يجوز الاقتداء به، وإلا جاز، ولا عبرة بحال المقتدى، وإليه ذهب الجصاص، وهو الذى اختاره لتوارث السلف، واقتداء أحدهم بالآخر بلا نكير مع كونهم مختلفين فى الفروع، وإنما كانوا يمشون على تحقيقاتهم إذا صلوا فى بيوتهم، أما إذا بلغوا فى المسجد فكانوا يقتدون بلا تقدم وتأخر، ولن ينقل عن إمامنا أنه سأل عن حال الإمام فى المسجد الحرام مع أنه حج مرارا.
وقال آخرون :إن العبرة لرأى المقتدى، والقول الثالث فيه لنوح أفندى وهو فاضل ذكى متيقظ بعد الشيخ ابن الهمام، وله حاشية مبسوطة على الدر المختار، أودع فيها مباحث لطيفة، ويعلم منها أنه رجل محقق، واختار أن الاقتداء إنما يصح عند تلاقى الرأيين :أى المقتدى والإمام .وإلا لا، وهذا القول من جانبه وليس عن السلف .وهناك صورة أخرى وهى أن الإمام صلى وكان على غير وضوء على رأيه وعلى وضوء على رأى المقتدى، مثلا :كان شافعيا فمس امرأة ثم أم الناس، فهذا على وضوء عند الحنفية، ومحدث على مذهبه، فيجرى فيه الاختلاف المذكور أيضا(فيض البارى على صحيح البخارى، ج ١، ص ٤٥٨، كتاب الغسل،باب مسح اليد بالتراب ليكون أنقى)

وغیرہ کے مسئلہ کے کہ اس میں سلف کے کثیر اختلاف کے پائے جانے کی وجہ سے اس طرح کا فیصلہ مشکل ہے، پس تحری کے مسئلہ میں جب مقتدی کے علم میں امام کا خطاء ہونا آ گیا، تو اس کی نماز کا صحیح نہ ہونا ہی مناسب ہے، برخلاف اجتہادی مسائل کے کہ جن میں دلائل اور غور وفکر ہمیشہ جاری رہا ہے، اور یہاں مقتدی امام کو قطعی خطاء کے بجائے احتمالِ صواب کے اس کی طرف ہونے کا قائل ہے۔

اس کے علاوہ تحری کے مسئلہ میں مقتدی کی نماز کے فساد کی وجہ امام کے اعتقاد کی مخالفت نہیں ہے، بلکہ ترکِ متابعت ہے، جو کہ واجبات میں سے ہے۔

اور علامہ کشمیری نے فرمایا کہ مولانا شیخ الہند رحمہ اللہ بھی جصاص کے مذہب کو اختیار کرتے تھے۔ [1]

اس کے علاوہ علامہ کشمیری نے ترمذی کی شرح ''العرف الشذی'' میں فرمایا کہ مذاہبِ اربعہ

---

[1] قال الشيخ ابن الهمام :إن شيخه سراج الدين تلميذ صاحب الهداية كان يختار مذهب الجصاص، وأنكر مرة أن يكون فساد الصلاة فيه مرويا عن المتقدمين، وإنما أوجده المتأخرون، فذكرته بمسألة الجامع الصغير فى الجماعة الذين تحروا فى الليلة المظلمة، وصلى كل إلى جهة، مقتدين بإمامهم، أن صلاة من علم إمامه على خطأ فاسدة، لاعتقاده إمامه على خطأ، فإنها تدل على أن الاعتبار لرأى المقتدى عند السلف أيضا، وليس إيجادا من المتأخرين فقط، فلم يجبه شيخه.
قلت :الفرق ظاهر ونظير الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى، وكذا سكوت شيخه فى غير محله، فإن معاملة القبلة قطعية يمكن فصلها بالرجوع إلى الحس بخلاف النواقض، فإنه لا سبيل فيها إلى الفصل بعد اختلاف السلف فيها اختلافا كثيرا، فلو علم المقتدى إمامه على خطأ فى مسألة التحرى ينبغى أن لا تصح صلاته، بخلاف الاجتهاديات التى لا تزال الأنظار تدور فيها إلى الأبد، ووجه الفساد فى المسألة المذكورة ليس ما فهمه الشيخ من مخالفة اعتقاده لإمامه، بل هو ترك المتابعة له، وهى من الواجبات.
وكان مولانا شيخ الهند رحمه الله تعالى يذهب إلى مذهب الجصاص ويستعين بمسألة قضاء القاضى فى العقود والفسوخ، فإنه ينفذ ظاهرا أو باطنا مع شرائطها المذكورة فى الفقه .وقد سبق منى فى المقدمة أن أهل قباء ، إنما عملوا بخبر الواحد وتركوا قبلتهم الثابتة بالقاطع لهذا المعنى، لأنه كان عندهم طريق التحقيق والتثبيت، وفى مثله يجوز أن يكون الخبر ناسخا للقاطع(فيض البارى على صحيح البخارى، ج ١ ،ص٤٥٨، ٤٥٩، كتاب الغسل،باب مسح اليد بالتراب ليكون أنقى)

میں سے مخالف امام کی اقتداء میں مطلقاً بغیر کراہت کے نماز جائز ہے، یہی راجح ہے۔
اور ابنِ ہمام نے اپنے شیخ سراج الدین سے نقل کیا ہے کہ مخالف کی اقتداء کا عدمِ جواز متقدمین سے منقول نہیں ہے، اور یہی بات شاہ عبدالعزیز صاحب نے اپنے فتاویٰ میں نقل کی ہے۔
اور ابنِ ہمام نے اس پر ''جامع صغیر'' میں مذکور قبلہ کی تحری والے مسئلہ کو لے کر اعتراض کیا ہے، حالانکہ ''جامع صغیر'' میں مذکور مسئلہ کا مبنیٰ وہ نہیں ہے، جو علامہ ابنِ ہمام نے گمان کیا ہے، کیونکہ وہ تو نماز کے اندر متابعت کی مخالفت ہے۔
پھر اس کے بعد علامہ کشمیری نے فرمایا کہ سلف کا اقتداء کے جواز کے مسئلہ پر بغیر کسی اختلاف اور بغیر کسی قید کے اجماع رہا ہے، کیونکہ وہ فروع میں ایک دوسرے کے مخالف تھے، اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کی بلانکیر اور بغیر اس سوال کے اقتداء کیا کرتا تھا کہ امام نے فروع میں اس کی موافقت کی ہے یا نہیں۔
اور اربابِ فتاویٰ کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ اختلافی مسائل میں اعتبار امام کے زعم کا ہے، اور کہا گیا ہے کہ مقتدی کے زعم کا ہے، اور تحقیقی بات وہی ہے جو میں نے ابھی تحریر کی، اور یہ مذہب سے خروج نہیں ہے، بلکہ یہی مذہب ہے۔ [1]

---

[1] مسألة:أقول :يجوز الاقتداء خلف المخالف من المذاهب الأربعة مطلقا بدون كراهة وهو الظاهر، ونقل ابن الهمام عن شيخه الشيخ سراج الدين قارء الهداية، أن عدم جواز الاقتداء خلف المخالف ليس بمروى عن المتقدمين، وكذا ذكره الشاه عبد العزيز فى فتاواه، واعترض ابن الهمام بما فى الجامع الصغير فى مسألة تحرى القبلة، أقول :إن مبنى ما فى الجامع الصغير ليس على ما زعم الشيخ ابن الهمام، فإنه خلاف المتابعة فى داخل الصلاة، وأما الفتاوى ففى بعضها صحة الصلاة، وإن لم يتحرز الإمام عن الخلافيات، وفى بعضها صحة الصلاة بشرط أن يتجنب الخلافيات، وفى بعض كتب المذهبين عدم جواز الاقتداء بمشاهدة ما يرى المقتدى من نواقض الوضوء فى الإمام، مثل أن يرى المقتدى الشافعى مس المرأة والذكر من الإمام الحنفى، وتصح الصلاة لو لم يشاهدها، ولا يكلف بالسؤال عن الإمام، أقول :قد اجتمع السلف عملا على مسألة جواز الاقتداء بلا خلاف وتقييد فإنهم كانوا مختلفين فى الفروع وكانوا يقتدون خلف كل منهم بلا

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

(4)......علامہ عبدالحییؒ لکھنوی کا حوالہ

علامہ عبدالحییؒ لکھنوی رحمہ اللہ نے بھی ''ہدایہ'' کے حاشیہ میں مطلقاً جواز کے قول کی طرف اپنا رجحان ظاہر فرمایا ہے۔

چنانچہ انہوں نے بعض افاضل سے اس سلسلہ میں چھ اقوال ذکر کئے ہیں، جن میں مطلقاً جواز کے قول کا محققین کے نزدیک حق ہونا مذکور ہے، کیونکہ فروع میں مخالفت کی صورت میں امام کی نماز میں صواب کا احتمال موجود ہوتا ہے، اور مقتدی کے گمان کے مطابق ہر مسئلہ میں صواب کا ہونا، جس میں خطاء کا احتمال نہ ہو، اور دوسرے کے مذہب میں خطاء کا ہونا، جس میں صواب کا احتمال نہ ہو، یہ طے نہیں، اس لئے کہ حق مذاہبِ مختلفہ کے درمیان دائر ہے، اور ایسی صورت میں بطلان کا حکم نہیں لگایا جاسکتا، اور جہاں تک اکثر اصحابِ احناف کی طرف سے امام کے لئے مواضعِ خلاف میں رعایت کی شرط لگانے کا تعلق ہے، تو یہ راجح نہیں، کیونکہ امام کے لئے ایسا کرنا مستحب ہے، واجب نہیں، لہٰذا اگر امام اس کی رعایت نہ کرے، تو اس میں کوئی قادِح نہیں، پس بنظرِ انصاف (فروع میں مخالف امام کی مطلقاً اقتداء میں) جوازِ اقتداء کے لئے کوئی چیز مانع نہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ نكير، وسؤال من أنک توافقنی فی الفروع أم لا؟ ثم قالت جماعة من أرباب الفتيا :إن العبرة فی الخلافيات لرأی الإمام، وقيل :لرأی المقتدی، والمتحقق ما حررت آنفا، وليس خروجا عن المذهب بل هو المذهب(العرف الشذی شرح سنن الترمذی للكشميری، ج ا ص ٢٤٤، ٢٤٥، ابواب الصلاة، باب ما جاء فی من أحق بالإمامة)

[1] وقد ذكر بعض الافاضل فی رسالته ''الائتمام بمقلد كل امام'' فی هذه المسئلة ستة اقوال ، منهاؔ الحكم بعدم جواز الاقتداء بالمخالف ، ومنهاؔ الجواز، ومنهاؔ الجواز اذا راعى الامام مواضع الخلاف ، ومنهاؔ الجواز اذا علم المقتدی منه مراعاة مواضع الخلاف فان شک لم يخبر، ومنهاؔ الجواز مطلقا، وهو الحق عند المحققين ، كيف لا ، والمخالفة لايخلوا اما ان يكون نحكم باصابته او بخطائه او باحتمال خطائه ، وصوابه، فالاول والثانی باطلان لما تقرر فی مقره انا لانقطع باصابة مجتهدا وبخطائه بل نقول كل مجتهد يحتمل ان يكون مصيبا وان يكون مخطيا ، والحق

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

(5)......بعض دیگر اہلِ علم کا حوالہ

اس کے علاوہ موجودہ دور کے بعض دیگر اہلِ علم حضرات نے بھی فروع میں مخالف امام کی اقتداء کو اور بالخصوص نمازِ وتر میں وتر کی دوسری رکعت پر سلام پھیرنے والے امام کی اقتداء کو جائز قرار دیا ہے۔ [1]

علامہ ابنِ تیمیہ اور مذکورہ دیگر حضرات نے جو صحابہ وتابعین اور ائمہ اربعہ کے ایک دوسرے کے پیچھے بلا نکیر نماز پڑھنے اور امام کے احوال کا تجسس اور اس کے متعلق سوال نہ کرنے کی

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ دائر بين المذاهب المختلفة ، فتعين الشق الثالث، واذا كان هذا بكذا فلا وجه للحكم بعدم جواز الاقتداء بهم فان مذهبهم كمذهبنا فى كونه محتملا للخطاء والصواب وما يدرينا ان مذهبنا فى كل امر صواب لايحتمل الخطاء ومذهب غيرهم خطاء لايحتمل الصواب، واما اشتراط مراعاة مواضع الخلاف كما اختارهٔ اكثر اصحابنا فغير موجه اذمراعاة ذالك مستحب ليس بواجب عند أحد فلو لم يراع وفعل مافعل على طبق مذهبه لم يقدحه فى ذلك قادح فأى مانع فى جواز الاقتداء به فافهم هذا بنظر الانصاف(حاشية الهداية، جلد ۱ صفحه۱۴۵ ، باب صلاة الوتر)

[1] چنانچہ اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا نے اس سلسلہ میں درج ذیل قرارداد منظور کی:

بلادِ عرب میں عموماً وتر کی تین رکعتیں دو سلام سے ادا کی جاتی ہیں، احناف کے لئے بھی ایسے امام کی اقتداء میں نمازِ وتر ادا کرنے کی گنجائش ہے، اگر امام وتر کی تین رکعتیں دو سلام سے ادا کرے، تو حنفی مقتدی دو رکعت کے بعد سلام نہ پھیرے، اور امام کے ساتھ تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے (حج وعمرہ کے مسائل، دسواں فقہی سمینار، ممبئ، بتاریخ ۲۱ تا ۲۴ جمادی الثانی ۱۴۱۷ھ، بمطابق 24 تا 27 اکتوبر 2001ء)

اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب لکھتے ہیں کہ:

اگر اختلاف ایسے مسائل میں ہو کہ امام کی رائے پر نماز درست ہو جاتی ہو، اور مقتدی کے مسلک پر نماز درست نہ ہوتی ہو، اور امام اپنے مسلک پر عمل کرے، تو اس صورت میں بعض فقہاء کے نزدیک مقتدی کے لئے اس کی اقتداء درست نہیں، لیکن امام ابوبکر جصاص رازی (جو بہت مشہور اور مستند حنفی فقیہ ہیں) کا قول ہے کہ نماز درست ہو جائے گی، اور اسی قول کو محقق علماء نے قبول کیا ہے، لہٰذا صحیح یہی ہے کہ اس صورت میں بھی نماز ادا کرتا رہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بوقتِ ضرورت مسلمانوں کی اجتماعیت کو برقرار رکھنے کے لئے فاسق کے پیچھے بھی نماز ادا کرنے کی اجازت دی ہے، تو فروعی اختلاف تو بہر حال اس کے مقابلہ میں کمتر ہے، کیونکہ یہ اختلاف عہدِ صحابہ سے موجود ہے (کتاب الفتاویٰ، ج ۲ ص ۳۳۰، ۳۳۱ ''نماز سے متعلق سوالات'' مطبوعہ: زمزم پبلشرز، کراچی، تاریخِ طباعت: دسمبر 2007ء)

دلیل ذکر فرمائی ہے، وہ اگرچہ مطلق ہے، یعنی اس میں یہ قید نہیں کہ مقتدی کو امام کی طرف سے مفسدِ صلاۃ وغیرہ فعل پائے جانے کا علم ہے یا نہیں، لیکن بندہ کو اب غور کرنے سے راجح یہ معلوم ہوا کہ جب صحابہ وتابعین اور سلف کے زمانہ میں بلا نکیر فروع میں مخالف امام کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا رواج تھا، تو یہ اس صورت کو بھی شامل ہوگا، جس میں امام کی طرف سے کسی مجتہَد فیہ مفسدِ صلاۃ فعل کا مقتدی کو علم ہو جائے، کیونکہ اگر اس صورت کا حکم جدا ہوتا، تو اس کا استثناء یا بعض صورتوں میں نکیر یا اعراض عن الجماعۃ، یا پھر اعادۂ صلاۃ کا ذکر ہوتا، واذ لا فلا۔

علاوہ ازیں نماز کے بعض افعالِ ظاہرہ ایسے بھی ہیں کہ جن پر مقتدی مطلع ہو جاتا ہے، جس کی علامہ ابنِ تیمیہ وغیرہ نے کئی مثالیں ذکر فرمائی ہیں، مگر اس طرح کے مواقع پر بھی اقتداء کے جواز اور نکیر نہ کرنے کا ثبوت ملتا ہے، جو ہمارے مقصود کی مؤیّد ہیں۔

اور صحابہ وتابعین اور سلف کے فروع میں مخالف کی اقتداء کرنے کے واقعات میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ ایک فعل کی حکایت ہے، جس کو عموم نہیں ہوتا (جیسا کہ بندہ کی طرف سے پہلے کہا گیا تھا) لیکن جب جلیلُ القدر ائمۂ متبوعین سے جواز کی صراحت مل گئی، تو اس کے عموم نہ ہونے کا احتمال کمزور ہو گیا۔

اور علامہ ابنِ تیمیہ نے عدمِ جواز کے قول کو جو بعض اصحابِ حنفیہ کی طرف منسوب کیا ہے، اس سے بظاہر مشائخِ حنفیہ مراد ہیں، کیونکہ امام ابوحنیفہ کے شاگرد، امام ابو یوسف وغیرہ سے مذکورہ صورت کے عدمِ جواز کی صراحت منقول نہیں، بلکہ ان سے ہارون الرشید کی اقتداء وغیرہ میں جواز منقول ہے۔

جہاں تک امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے واقعہ کے بارے میں اس احتمال کا تعلق ہے کہ انہوں نے بعد میں اعادہ کرلیا ہو اور وہ اعادہ کسی مصلحت سے خفیہ کیا ہو، یا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو امام کی حالت کا علم نہ ہو۔

تو غور کرنے سے اس میں زیادہ قوت نظر نہیں آتی، کیونکہ ہارون الرشید نے امام مالک کے

فتوے کے مطابق حجامہ کے بعد وضو نہ کیا، اور اس کے باوجود امام ابو یوسف نے ان کی اقتداء میں نماز پڑھی، اور اعادہ کا ثبوت نہ ہونے کی صورت میں عدمِ اعادہ کا ہونا ہی زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے، بالخصوص جبکہ دیگر جلیل القدر ائمہ سے بھی عدمِ اعادہ کی صراحت منقول ہو۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ سلف کے ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھنے کے جواز کی وجہ یہ تھی کہ وہ مجتہد تھے، اور مجتہد کو ایک روایت کے مطابق دوسرے مجتہد کی تقلید جائز ہے، تو غور کرنے سے معلوم ہوا کہ اس سے مقلد کے لئے بدرجۂ اولیٰ مجتہد کی تقلید کا جواز ثابت ہوتا ہے، کیونکہ مقلد کو مجتہد کی تقلید کرنا ہی متعین ہے۔ [1]

اور علامہ ابنِ تیمیہ وغیرہ کا یہ فرمانا کہ مقتدی امام کے لیے اس فعل کو جائز سمجھتا ہے اور اس کی نماز کو صحیح سمجھتا ہے اور زیادہ سے زیادہ خطاء سمجھتا ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے مقتدی کی نماز فاسد نہ ہوگی، تو غور کرنے سے اس بات میں وزن محسوس ہوتا ہے، کیونکہ مجتہَد فیہ اور غیر مجتہَد فیہ مسئلہ کے جواز و عدمِ جواز میں فرق ضرور پایا جاتا ہے۔

اور جب مذکورہ حضرات کے قول پر عمل کرتے ہوئے دو رکعت پر سلام پھیرنے والے امام کی اقتداء میں نمازِ وتر کو جائز قرار دیئے جانے کی گنجائش دی جائے گی، تو بظاہر یہ گنجائش اس صورت کو تو شامل ہے ہی، جس میں مقتدی دوسری رکعت میں سلام پھیرنے میں امام کی اتباع نہ کرے، بلکہ سلام پھیرے بغیر تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے، لیکن اگر وہ امام کی اتباع میں دوسری رکعت پر سلام پھیر دے، تو بندہ کے نزدیک جواز اس صورت کو بھی شامل ہونا چاہئے، کیونکہ جن لوگوں کو اس طرح کے مجتہَد فیہ مسائل کا علم نہیں، وہ کثرت سے امام کی

---

[1] ان المجتهدله ان يقلدآخروفيه عن ابى حنيفة روايتان ويؤيدالجواز مسئلة ابى يوسف لماصلى الجمعة فأخبروه بوجودفارة فى حوض الحمام فقال نقلداهل المدينة وعن محمديقلداعلم منه اوعلى انه وافق اجتهادهم فيهااجتهاده وحيث نقل مثل هذاعن بعض الائمة الشافعية كالقفال والشيخ ابى على والقاضى حسين انهم كانوايقولون لسنامقلدين للشافعى بل وافق رأينارأيه يقال مثله فى اصحاب ابى حنيفة مثل ابى يوسف ومحمدبالاولى وقدخالفوه فى كثير من الفروع ومع هذالم تخرج اقوالهم عن المذهب كمامرتقريره(شرح عقودرسم المفتى صفحه ۲۴، مطبوعة: قديمى كتب خانه، كراچى)

اتباع میں سلام پھیر لیتے ہیں، اور ان کی نماز کے اعادہ کا حکم لگانے میں بھی کئی قسم کی دشواریاں ہیں۔

پھر جواز کے اس قول کے مطابق عمل کرنے کی صورت میں حرمین شریفین کی نمازِ وتر سے علیٰحدہ ہونے پر فتنہ اور اعراض عن الجماعۃ لازم آنے کی بحث بھی ختم ہوجائے گی، کیونکہ وہ اس قول پر مبنی ہے، جس کی رو سے نماز کو فاسد قرار دیا جائے۔

اسی طرح اس قول کے مطابق مقتدی کی نماز کے درست ہونے کے لئے حکمِ حاکم کے رافعِ اختلاف ہونے کی دلیل کی بھی ضرورت نہ ہوگی، اگرچہ بعض حضرات نے اس مسئلہ کی نظیر وتائید میں حکمِ حاکم کے رافعِ اختلاف ہونے کا بھی ذکر کیا ہے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ ایک قول کے مطابق نماز درست نہیں ہوتی، اور دوسرے قول کے مطابق نماز درست ہوجاتی ہے، تو یہ جائز وناجائز کا ٹکراؤ ہوا، جس میں ناجائز کو ترجیح ہوا کرتی ہے، لہٰذا عدمِ جواز کے قول کو ترجیح حاصل ہونی چاہئے۔

تو اس میں غور کرنے سے راجح یہ معلوم ہوا کہ مجتہَد فیہ مسائل میں جب دلیل سے کسی مجتہد یا اس کے مقلد کے نزدیک جواز کے قول کو ترجیح حاصل ہوجائے، تو پھر عدمِ جواز کا قول اس پر حجت اور اس کے نزدیک راجح نہیں ہوا کرتا۔

اور ہماری طرف سے پہلے جو جواز کے قول پر بعض مفاسد لازم آنے کا ذکر کیا گیا تھا، تو غور کرنے سے اب مجتہَد فیہ مسائل میں ان مفاسد کے لازم آنے کی طرف رجحان نہیں رہا، جہاں تک غیر مجتہَد فیہ مسائل میں اختلاف کا معاملہ ہے، تو اس کا معاملہ جدا ہے، جو اس وقت زیرِ بحث نہیں۔

البتہ اس میں شک نہیں کہ فقہ حنبلی کے مطابق وتر کی نماز جس طرح دو سلاموں کے ساتھ پڑھنا جائز ہے، اسی طرح ایک سلام کے ساتھ پڑھنا بھی جائز ہے اور ایک سلام کے ساتھ پڑھانے کا عمل احوط ہونے کے ساتھ ساتھ احناف کے مسلک کے بھی قریب ہے؛ لہٰذا جبکہ

رمضان المبارک میں دنیا بھر سے لاکھوں زائرین حرمین شریفین میں عبادت وزیارت کے لیے تشریف لاتے ہیں، اور حرمین شریفین کی نمازوں کی فضیلت کی خاطر جماعت میں شمولیت کے خواہش مند ہوتے ہیں، ائمۂ حرمین کو حنفی مسلک کی شرائطِ صحت اور اپنے مسلک کے جوازی پہلو کی رعایت کرتے ہوئے صرف رمضان کے ایک مہینے میں ایک سلام کے ساتھ وتر کی تین رکعات پڑھانے کے طریقہ کی تجویز دینا زیادہ موزوں ہے، جس کی اہلِ علم حضرات کو کوشش کرنی چاہیے، تاکہ اس بحث کا سدِ باب ہو جائے، اور وتر کی نماز ہر فریق کے نزدیک درست اور صحیح ہو جائے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اگر مجتہد فیہ مسئلہ میں امام کسی ایسے فعل کا ارتکاب کرے، جو مقتدی کے گمان کے مطابق نماز کے فاسد ہونے کا سبب ہو، مگر امام کے گمان میں وہ نماز کے فاسد ہونے کا سبب نہ ہو، تو ایسی صورت میں بہت سے مشائخِ حنفیہ کے نزدیک مقتدی کی نماز کا درست نہ ہونا راجح ہے، اور اسی کے مطابق بہت سے مشائخِ حنفیہ کا فتویٰ وعمل رہا ہے۔

لیکن بہت سے فقہائے کرام اور بعض مشائخِ حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں امام کے ساتھ ساتھ مقتدی کی نماز بھی درست ہو جاتی ہے، اور اس قول کے دلائل بھی اپنی جگہ وزنی ہیں، جن کے مطابق کوئی فتویٰ دے یا عمل کرے، تو بھی نماز درست ہو جاتی ہے، اور اعادہ کی ضرورت نہیں ہوتی، اور اس حکم میں وتر کی نماز بھی داخل ہے، جس کی تفصیل پہلے ذکر کی جا چکی ہے۔

فقط

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان ۹/صفر المظفر /۱۴۳۶ھ 2 / دسمبر/ 2014ء بروز منگل

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

(خاتمہ)

اہلِ علم حضرات کی آراء

(1)......مولانا محمد حنیف خالد صاحب زید مجدہٗ

(استاذ: جامعہ دار العلوم کراچی)

۷۸۶

گرامی قدر جناب حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب مدظلہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

مزاج گرامی!

جناب والا کی طرف سے ماہنامہ التبلیغ کا علمی وتحقیقی سلسلہ نمبر۱۲ ''غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم'' موصول ہوا۔

آپ کی اس عنایت پر بندہ تہ دل سے ممنون ہے اور دل سے دعا کرتا ہے کہ ماشاء اللہ آپ نے مختلف مسائل پر تحقیق وتنقیح اور باہمی مذاکرے کی جو صورت نکالی ہے، اللہ تعالی آپ کو اس میں کامیابیاں عطا فرمائے اور اس سے جو مقصود ہے اللہ تعالی اس کے حصول کو آسان بنائے۔ آمین۔

غیر حنفی کی اقتداء میں نماز کے بارے میں یہی رائے درست معلوم ہوتی ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد اگر یہ یقین ہو جائے کہ امام نے حنفی مسلک کی رعایت نہیں کی اور اس کی وجہ سے حنفی مسلک کی رو سے نماز نہیں ہوتی تو نماز کا اعادہ کر لیا جائے۔

وتر کے بارے میں بھی یہی طریقہ درست ہے کہ حنفی نمازی نفل کی نیت سے غیر حنفی امام کے

پیچھے نماز شروع کر دے اور دو رکعتوں پر سلام پھیر دے تیسری رکعت میں امام کے ساتھ شامل نہ ہو، بعد میں اپنے وتر الگ سے اداء کرے............ [1]

محمد حنیف خالد عفی عنہ۔۱۰/ ربیع الثانی ۱۴۲۹ھ، جامعہ دارالعلوم کراچی

(2)......مولانا عبدالقیوم حقانی صاحب زید مجدہٗ

(جامعہ ابو ہریرہ، برانچ پوسٹ آفس، خالق آباد، نوشہرہ، خیبر پختونخوا، پاکستان)

مکرمی ومحترم المقام حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب دامت فیوضکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

ادارہ غفران ٹرسٹ کے ترجمان ماہنامہ التبلیغ کا علمی وتحقیقی سلسلہ نمبر۱۲ ’’غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم‘‘ کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جو اپنے موضوع کے اعتبار سے بہترین عمدہ علمی اور تحقیقی کاوش ہے اور فتاویٰ کی عبارات اور مفتیانِ عظام کے اقوال سے بھرپور ہے۔

عوام حضرات کو اس مسئلہ کے سمجھانے کی ضرورت ہے کہ علماء تو خیال رکھتے ہیں نماز علیٰحدہ پڑھتے ہیں یا اس کا اعادہ کرتے ہیں (یعنی ان خیالات میں جہاں مقتدی کے خیال کے مطابق امام کی نماز فاسد ہو جائے) لیکن عوام کیا کرتے ہیں؟؟

غیر حنفی (شافعی، مالکی اور حنبلی) امام کی اقتداء میں حنفی مقتدی کی نماز اس صورت میں جبکہ مقتدی کے علم وزعم کے مطابق امام کسی ایسے فعل کا مرتکب ہو جس کے ہوتے ہوئے حنفی کی نماز درست نہیں ہوتی۔ اور مقتدی کی نماز کی صحت وفساد میں اصح، اکثر اور افقہ مشائخِ احناف کا قول کہ ’’مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے‘‘ یہی معتبر ہوگا، گو اس سے تنگی کا حرج پیدا ہوتا ہے

---

[1] ملحوظ رہے کہ یہ رائے بندہ کے پہلے موقف کے متعلق ہے، اور بندہ کا پہلے یکطرفہ رجحان اسی طرف تھا، لیکن اب دلائل میں غور کرنے سے دوسرے قول میں بھی قوت نظر آنے لگی، اس لئے اب اس ایڈیشن کو موجودہ موقف کے مطابق تحریر کیا گیا ہے۔ محمد رضوان۔۱۳/صفر المظفر/۱۴۳۶ھ 06/دسمبر/2014ء بروز ہفتہ۔

اسی طرح ائمہ کرام کو اپنے مقتدیوں کے مذہب کے موٹے موٹے مسائل کا خیال رکھنے کا اگر دھیان رہے تو مسئلہ آسان ہو جائے گا، اس میں ہمارے احناف ائمہ کرام بھی آ جاتے ہیں کہ بعض اوقات ان کے پیچھے غیر حنفی مقتدی بھی نماز پڑھتے ہیں۔

اسی طرح ''وتر'' غیر حنفی (شافعی، مالکی اور حنبلی) امام کے پیچھے پڑھنا درست نہیں ہے یعنی اس سے وجوب ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا۔

اور اگر ان کے پیچھے وتر نہ پڑھنے کی صورت میں اعراض عن الجماعت یا فتنہ لازم آنے کا اشکال ہووے تو اس کا اعادہ تو بہر حال کرنا ہی ہوگا، جیسا کہ یہ ہمارے اکابر کا معمول رہا ہے، بلکہ دورِ حاضر کے علماء اور دین کے احکام سے باخبر افراد کا اب بھی یہی معمول ہے۔ [1]

ادارے کے تمام متعلقین کی خدمت میں سلام پیش کرتا ہوں اور دعاؤں کی درخواست۔

والسلام

عبدالقیوم حقانی۔۲۹ ربیع الثانی ۱۴۲۹ھ

(3)......مولانا محمد زکریا اشرف صاحب زید مجدہٗ

(مکان نمبر 1395 گلی نمبر 14، I-10-2، اسلام آباد)

جناب حضرت مفتی صاحب مدظلہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

امید ہے مزاج عالی بعافیت ہوں گے۔ علمی و تحقیقی سلسلہ کا مجلّہ بعنوان ''غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم'' موصول ہوا جس میں بشمول حرم میں وتر کی نماز میں حنفی کی شرکت سمیت

---

[1] ملحوظ رہے کہ مولانا موصوف کی یہ رائے پہلے ایڈیشن سے متعلق ہے، اور بندہ محمد رضوان کی پہلے حتمی رائے یہی تھی، اور اسی کے مطابق زیرِ نظر رسالہ کی پہلے اشاعت ہوئی، لیکن اب مزید تحقیق کرنے اور دلائل و دیگر فقہائے کرام کے اقوال میں غور کرنے سے بندہ کے سابق موقف میں لچک پیدا ہوگئی ہے، اور دوسرے موقف میں زیادہ قوت محسوس ہوئی، جس کی موجودہ اشاعت میں وضاحت کر دی گئی ہے۔ محمد رضوان۔ ۱۳/صفر المظفر/۱۴۳۶ھ 06/دسمبر/2014ء بروز ہفتہ۔

عمومی لحاظ سے غیر حنفی کی اقتداء کی نماز پڑھنے سے متعلقہ احکام کی شرعی حیثیت کو مدلل و منقح کیا گیا ہے، ماشاء اللہ مسئلہ اصولی وفروعی لحاظ سے واضح ہے۔

تاہم یہ مسئلہ قابلِ غور ہے کہ اس وقت یورپ امریکہ وغیرہ میں حنفی مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد آباد ہے، جنہیں اکثر غیر حنفی خصوصاً سلفی حضرات کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا موقع ملتا ہے، کیا ان حضرات کے لیے بھی یہی حکم ہے یا وہاں کے حالات کے پیشِ نظر ان کے لئے گنجائش ہے؟ [1]

دعاؤں کی گزارش ہے۔

فقط والسلام۔ بندہ زکریا اشرف

---

(4)......مولانا مفتی ریاض محمد صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء دارالعلوم تعلیم القرآن، راولپنڈی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محترمی ومکرمی حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

ماہنامہ ''التبلیغ'' کا علمی وتحقیقی سلسلہ بابت ''غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم'' موصول ہوا، اپنے موضوع پر جامع مقالہ ہے، اس سے مسئلہ منقح ہو گیا ہے۔

البتہ اس بارے بھی واضح حکم سامنے آجانا چاہیے کہ اس مسئلہ میں ابتلائے عام رہا ہے اور ہے، بہت سے حنفی حضرات فصل بالسلام کے ساتھ وتر پڑھتے رہے ہیں، ان کی نماز کا کیا حکم

---

[1] مولانا موصوف کی یہ رائے بندہ کے سابق موقف کے متعلق ہے، شروع میں بندہ کا موقف اس سلسلہ میں سخت تھا، اور گنجائش پر اطمینان نہیں تھا، مگر بعد میں کچھ دلائل واقوال ایسے نظر سے گزرتے رہے، جن کے پیشِ نظر بندہ کو اپنے سابق موقف پر اطمینان نہیں رہا، اور اس میں گنجائش محسوس ہوئی، جس کی موجودہ اشاعت میں وضاحت کردی گئی ہے۔ محمد رضوان۔ ۱۳/ صفر المظفر / ۱۴۳۶ھ 06 / دسمبر/ 2014ء بروز ہفتہ۔

ہے، اعادہ ضروری ہے، کیا اس میں حرج ہے یا نہیں؟ نیز ان کو یہ مسئلہ کیسے بتایا جائے؟ [1]

............آپ کا رسالہ کافی پہلے موصول ہوا تھا لیکن مدرسہ میں تعطیلات کی وجہ سے جواب دینے میں تاخیر ہوئی، تمام گزارشات پر معذرت بھی قبول فرمائیں۔

ریاض محمد بلگرامی۔۱۵/ ۵/ ۱۴۲۹ھ، دارالافتاء تعلیم القرآن راولپنڈی

(5)......مولانا محمد معاذ صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء دارالعلوم حنفیہ، چکوال)

محترمی ومکرمی جناب مفتی محمد رضوان صاحب زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ! مزاج بخیریت

آنجناب کا ارسال کردہ رسالہ ''غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم'' ملا، یاد آوری کا شکریہ......

جناب کی تحقیق سے بندہ متفق ہے کہ اگر امام کی نماز کے فساد کا علم مقتدی کو ہو جائے اپنے عقیدے کے مطابق تو مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی، ورنہ جائز ہے جیسا کہ شامی وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ اور یہ کہ فساد وعدم فساد میں مقتدی کی رائے کا معتبر ہونا بھی ظاہر ہے، ان اعتبار رأی المقتدی فی الجواز وعدمه متفق علیه (شامی ۱/۴۹۴)

البتہ اس میں اگر واقعتاً اقتداءِ ابن مسعود خلف عثمان بن عفان رضی اللہ عنہما کو ذکر کر کے اس کا تسلی بخش جواب دے دیا جائے تو بہتر ہوگا، کیونکہ انہوں نے امام کی نماز کے فساد کو جاننے کے باوجود اقتداء کی ہے۔

---

[1] مولانا موصوف کی یہ رائے بندہ کے سابق موقف کے متعلق ہے، جبکہ بعد میں ضرورت، دلائل اور فقہائے کرام کے اقوال اور اس مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کے پہلوؤں پر نظر کرنے سے بندہ کو اس سلسلہ میں اپنے سابق موقف پر اطمینان نہیں رہا، اور اب اس قسم کے فقہائے کرام کے مابین مجتہد فیہ ومختلف فیہ مسائل میں مخالف امام کی اقتداء میں نماز کے جواز کی گنجائش کی طرف رجحان ومیلان پایا جاتا ہے، جس کی وضاحت اس رسالہ کے موجودہ ایڈیشن میں کر دی گئی ہے۔
محمد رضوان۔۱۳/صفر المظفر/۱۴۳۶ھ 06/دسمبر/2014ء بروز ہفتہ۔

چنانچہ علامہ کشمیری رحمہ اللہ العرف الشذی میں فرماتے ہیں کہ:

وفی الروایات ان ابن مسعود استرجع علی اتمام عثمان وفیه فقیل لابن مسعود انک عبث علی عثمان ثم صلیت خلفه اربعاً فقال الخلاف شر ......الخ (حاشیه ترمذی ابواب السفر باب التقصیر)

اور یہ کہنا کہ حضرت ابن مسعود وعثمان رضی اللہ عنہما دونوں مجتہد تھے، لہٰذا ایک مجتہد دوسرے مجتہد کی تقلید کرسکتا ہے، یہ جواب اس موقع پر زیادہ تسلی بخش نہیں۔ فقط والسلام

محمد معاذ ۱۳/۶/۱۴۲۹ ہجری

دارالافتاء دارالعلوم حنفیہ، چکوال، پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مولانا موصوف کی یہ رائے پہلے ایڈیشن کے متعلق ہے، اور بہت سے مشائخِ حنفیہ کے نزدیک واقعی زیادہ صحیح وراجح قول یہی ہے، لیکن ایک قول کے مطابق امام کی رائے کا اعتبار ہے، جس کی رُو سے مجتہد فیہ مسئلہ میں مقتدی کے زعم کے مطابق کوئی مفسدِ صلاۃ عمل پایا جائے، لیکن امام کے زعم کے مطابق وہ عمل مفسد نہ ہو، تو نماز درست ہوجاتی ہے، اور بعض اہلِ علم حضرات کا اس پر فتویٰ بھی ہے، اوراب بندہ کے نزدیک اگر کوئی اس دوسرے قول کے مطابق عمل کرے، تو بھی نماز درست قرار دی جانے کی گنجائش ہے۔

جہاں تک حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اپنے دورِ خلافت میں مکہ اور منیٰ میں اتمام فرمانے اور حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ کے اس پر نکیر کرنے کا تعلق ہے، تو اس سلسلہ کی بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ نے اختلاف کے شر سے بچنے کے لئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی اقتداء میں خود مسافر ہونے کے باوجود چار رکعت ادا فرمائی تھیں۔ [1]

---

[1] عن قتادة أن رسول الله صلى الله عليه و سلم وأبا بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته كانوا يصلون بمكة وبمنى ركعتين ثم إن عثمان صلاها أربعا فبلغ ذلك بن

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اوراس واقعہ سے بعض حضرات نے فروع میں مخالف امام کی اقتداء میں نماز کے جواز پر استدلال کیا ہے، جیسا کہ پہلے ابنِ ملافروخ کی عبارت کے ذیل میں گزرا۔

رہی یہ بات کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے منیٰ میں اتمام کیوں فرمایا تھا، تو اہلِ علم حضرات نے اس کی مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنے آخری زمانے میں مکہ ومنیٰ میں جو اتمام فرمایا تھا، تو بعض حضرات نے اس کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ اس وقت انہوں نے مکہ میں تأہل یا قیام کا ارادہ فرمالیا تھا، لہٰذا اب ان کے حق میں نماز کو قصر کرنے کی علت باقی نہیں رہی تھی۔ [1]

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

مسعود فاسترجع ثم قام فصلى أربعا فقيل له استرجعت ثم صليت أربعا قال الخلاف شر (مصنف عبد الرزاق، رقم الحديث ۴۲۶۹)

عن إبراهيمَ، عن عبدِ الرحمن بنِ يزيد، قال: صلَّى عثمان بمنى أربعاً، فقال عبدُ الله: صليتُ مع النبيِّ -صلَّى الله عليه وسلم- ركعتين، ومَعُ أبي بكر ركعتين، ومع عُمر ركعتين -زاد عن حفص -ومع عثمان صدراً من إمارته، ثم أتمَّها، -زاد مِن ها هنا عن أبي معاويةَ -ثم تفرَّقت بكم الطرقُ فلوددتُ أن لي مِن أربع ركعات ركعتينِ مُتقبَّلَتَين. قال الأعمش: فحدثني معاويةُ بنُ قرة عن أشياخه أن عبدَ الله صَلَّى أربعاً، قال: فقِيلَ له: عبتَ على عثمان، ثم صليتَ أربعاً، قال: الخلافُ شَرٌّ (سنن أبي داود، رقم الحديث ۱۹۶۰، باب الصلاة بمنى)

قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح (حاشية ابى داؤد)

[1] (عن ابن عمر قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنا) ، أي: في حجة الوداع (ركعتين) ، أي: في الفرائض الرباعية (وأبو بكر بعده) ، أي: كذلك (وعمر بعد أبي بكر) : كذلك (وعثمان) : كذلك (صدرا من خلافته) ، أي: زمانا أولا منها نحو ست سنين (ثم إن عثمان صلى بعد) ، أي: بعد مضي الصدر الأول من خلافته (أربعا) ; لأنه تأهل بمكة على ما رواه أحمد أنه صلى بمنى أربع ركعات، فأنكر الناس عليه فقال: أيها الناس إني تأهلت بمكة منذ قدمت، وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول " :من تأهل في بلد فليصل صلاة المقيم ." ذكره ابن الهمام، وفي إنكار الناس عليه دليل على أنه -عليه الصلاة والسلام- لم يكن يتم الصلاة في السفر، وأن القصر عزيمة وإلا فلا وجه للإنكار، وأما قول ابن حجر: ليبين للناس أن كلا من القصر والإتمام جائز، فمدفوع فإن المبين للجواز ليس إلا النبي صلى الله عليه وسلم، وأما قوله:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

تاہم فقہائے کرام کا قصر کے حکم کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔
شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسافر کو قصر جائز ہے، فرض یا واجب نہیں۔
اور حنفیہ کے نزدیک مسافر کو قصر واجب ہے۔
اور مالکیہ وغیرہ کے نزدیک مسافر کو قصر سنت ہے۔ [1]
اور یہ اختلاف دراصل اس پر مبنی ہے کہ نماز میں قصر اصل ہے، یا اتمام اصل ہے۔
مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز میں اتمام اصل ہے، اور قصر رخصت ہے۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وفی وقوع هذا من عثمان متكررا مع عدم إنكار الصحابة عليه أظهر دليل على أن القصر ليس بواجب، فمنكر من القول نشأ من قلة إطلاعه .(فكان ابن عمر إذا صلى مع الإمام) : الظاهر أنه عثمان، ويحتمل أنه أراد إماما يتم (صلى أربعا) ; لأنه يجب على المسافر المقتدى أن يتبع إمامه قصر أو أتم .(وإذا صلاها وحده صلاها ركعتين) ; لأنه مسافر، والقصر أفضل وأحوط بلا خلاف .
(متفق عليه)(مرقاة المفاتيح، ج۳ص ۱۰۰۵ ، كتاب الصلاة، باب صلاة المسافر)
انه كان قد تأهل بمنىٰ (او بمكة)والمسافر اذا اقام فى موضع وتزوج فيه او كان له زوجة اتم..........وهذا قول ابى حنيفة رحمه الله ومالک واصحابهما وهذا احسن مااعتذر به عن عثمان
(اعلاء السنن ج۷ص ۳۰۸، درذيل تتمه فى بيان سبب اتمام عثمان فى حجته)

[1] ذهب الشافعية والحنابلة :إلى أن القصر جائز تخفيفا على المسافر؛ لما يلحقه من مشقة السفر غالبا، واستدلوا بالآية الكريمة :(وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا)فقد علق القصر على الخوف؛ لأن غالب أسفار النبى صلى الله عليه وسلم لم تخل منه .ونفى الجناح فى الآية يدل على جواز القصر، لا على وجوبه.
واستدلوا كذلک بحديث يعلى بن أمية السابق " :صدقة تصدق الله بها عليكم.
وذهب الحنفية :إلى أن فرض المسافر من ذوات الأربع ركعتان لا غير، فليس للمسافر عندهم أن يتم الصلاة أربعا؛ لقول عائشة -رضى الله عنها " :-فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، فأقرت صلاة السفر، وزيد فى صلاة الحضر ،ولا يعلم ذلک إلا توقيفا، وقول ابن عباس -رضى الله عنهما :-إن الله عز وجل فرض الصلاة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم على المسافر ركعتين وعلى المقيم أربعا، وفى الخوف ركعة .
والراجح المشهور عند المالكية :أن القصر سنة مؤكدة؛ فإنه لم يصح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه أتم الصلاة، بل المنقول عنه القصر فى كل أسفاره، وما كان هذا شأنه فهو سنة مؤكدة.
وهناک أقوال أخرى فى المذهب فقيل :إنه فرض، وقيل :إنه مستحب، وقيل :إنه مباح
(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۷،ص ۲۷۴،مادة "صلاة المسافر")

اورحنفیہ کے نزدیک نماز میں قصر اصل ہے۔ [1]

بہرحال حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ کے مذکورہ واقعہ سے امام کے زعم کا قول معتبر ہونے کو تقویت حاصل ہوتی ہے، جس میں شر سے بچنے کا انتظام بھی ہے۔ [2]

محمد رضوان۔۱۳/صفر المظفر/۱۴۳۶ھ 06/دسمبر/2014ء بروز ہفتہ

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

---

[1] هل الأصل القصر أو الإتمام؟قال المالكية والشافعية والحنابلة :إن الأصل هو الإتمام وأن القصر رخصة، واستدلوا بحديث مسلم السابق " :صدقة تصدق الله بها عليكم ."
إلا أن المشهور من مذهب الشافعية :أن القصر أفضل من الإتمام، إذا بلغ السفر ثلاثة أيام، اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم؛ وخروجا من خلاف من أوجبه، كأبى حنيفة، إلا الملاح الذى يسافر فى البحر بأهله، ومن لا يزال مسافرا بلا وطن، فالإتمام لهما أفضل خروجا من خلاف من أوجبه عليهما، كالإمام أحمد .ومقابل المشهور :إن الإتمام أفضل مطلقا، لأنه الأصل، والأكثر عملا، أما إذا لم يبلغ السفر ثلاثة أيام فالإتمام أفضل لأنه الأصل .وعند الحنابلة :القصر أفضل من الإتمام نصا، لمداومة النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء عليه .لكن إن أتم من يباح له القصر لم يكره.وعند الحنفية :القصر هو الأصل فى الصلاة(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧،ص ٢٧٤و ٢٧٥،ماده،صلاة المسافر)

[2] قلت :وهذا هو اللائق بالشريعة السمحة التى من غاياتها تجميع الناس وتوحيد صفوفهم، وإبعادهم عن كل ما يفرق جمعهم من الآراء الفردية، فلا تعتبر الشريعة رأى الفرد -ولو كان صوابا فى وجهة نظره -فى عبادة جماعية كالصوم والتعبيد وصلاة الجماعة، ألا ترى أن الصحابة رضى الله عنهم كان يصلى بعضهم وراء بعض وفيهم من يرى أن مس المرأة والعضو وخروج الدم من نواقض الوضوء ، ومنهم من لا يرى ذلك، ومنهم من يتم فى السفر، ومنهم من يقصر، فلم يكن اختلافهم هذا وغيره ليمنعهم من الاجتماع فى الصلاة وراء الإمام الواحد، والاعتداد بها،وذلك لعلمهم بأن التفرق فى الدين شر من الاختلاف فى بعض الآراء ، ولقد بلغ الأمر ببعضهم فى عدم الإعتداد بالرأى المخالف لرأى الإمام الأعظم فى المجتمع الأكبر كمنى، إلى حد ترك العمل برأيه إطلاقا فى ذلك المجتمع فرارا مما قد ينتج من الشر بسبب العمل برأيه، فروى أبو داود (٣٠٧/١)أن عثمان رضى الله عنه صلى بمنى أربعا، فقال عبد الله بن مسعود منكرا عليه :صليت مع النبى صلى الله عليه وسلم ركعتين، ومع أبى بكر ركعتين، ومع عمر ركعتين، ومع عثمان صدرا من إمارته ثم أتمها، ثم تفرقت بكم الطرق فلوددت أن لى من أربع ركعات ركعتين متقبلتين، ثم إن ابن مسعود صلى أربعا !فقيل له :عبت على عثمان ثم صليت أربعا؟ !قال :الخلاف شر .وسنده صحيح .وروى أحمد(١٥٥/٥)نحو هذا عن أبى ذر رضى الله عنهم أجمعين. فليتأمل فى هذا الحديث وفى الأثر المذكور أولئك الذين لا يزالون يتفرقون فى صلواتهم، ولا يقتدون ببعض أئمة المساجد، وخاصة فى صلاة الوتر فى رمضان بحجة كونهم على خلاف مذهبهم(سلسلة الأحاديث الصحيحة للالبانى، تحت رقم الحديث ٢٢٤)

(6)......ایک ماہنامہ کا اقتباس

ایک ماہنامہ میں درجِ ذیل مضمون شائع ہوا کہ:

’’حنفی حضرات اپنی وتر کی نماز ائمۂ حرمین شریفین کی اقتداء میں نہ پڑھیں، بلکہ نماز ختم ہونے کے بعد اپنے وتر علیحدہ پڑھیں، البتہ ان کے ساتھ وتر کی پہلی دو رکعتوں میں نفل نماز کی نیت سے شریک ہو سکتے ہیں، تاہم اگر کسی نے ائمہ حرمین شریفین کی اقتداء میں ایک دفعہ وتر پڑھ لئے تو پھر اس کے بعد اعادہ کی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ عمل حدیث شریف ’’لا وتران فی لیلۃ (ترمذی) کے خلاف ہے، لہٰذا اس سے اجتناب کرنا چاہئے‘‘

مگر اس سلسلہ میں عرض ہے کہ اگر مقتدی کے زعم کے اعتبار والے مشہور قول کو لیا جائے، جس کو بہت سے مشائخِ حنفیہ کے نزدیک ترجیح حاصل ہے، تو پھر ائمۂ حرمین کی اقتداء میں اس طرح وتر پڑھنے سے کہ دو رکعت پر سلام پھیر دیا جائے، حنفیہ کے نزدیک وتر ادا نہیں ہوتے، اس لئے اس قول کی بناء پر وتروں کو لوٹانا ضروری ہے۔

اور اس قول کی رُو سے مذکورہ موقف راجح نہیں ہے، لیکن کیونکہ بعض علماء وفقہاء کی رائے کے مطابق امام کے زعم کے مطابق نماز درست ہو جاتی ہے، اور بعض اہلِ علم حضرات کا فتویٰ وعمل بھی اس پر ہے، اس لئے اگر کوئی اس قول پر عمل کرتے ہوئے اپنی نماز کو درست سمجھے، اور اس کا اعادہ نہ کرے، تو ہمارے نزدیک اس کی بھی گنجائش پائی جاتی ہے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اگر کوئی اکثر مشائخ حنفیہ کے قول پر عمل کرے، اور کسی وجہ سے ائمہ حرمین کی اقتداء میں پڑھے ہوئے وتروں کو دوبارہ لوٹائے، تو ان وتروں کے لوٹانے کو ’’لا وتران فی لیلۃ‘‘ حدیث کے خلاف قرار دینا ہمارے نزدیک راجح نہیں، کیونکہ یہ دلیل اس صورت میں تو منطبق ہو سکتی ہے، جبکہ پہلے وتروں کو درست اور معتبر مان لیا جائے،

اور اگر ناجائز ہونے کے قول کو اختیار کرتے ہوئے پہلے وتر کو معتبر نہ مانا جائے، تو پھر حنفی کا بعد میں اپنے وتر پڑھنا اس حدیث کے خلاف نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں یہ ایک ہی مرتبہ وتر پڑھنا کہلائے گا، جیسا کہ کسی شخص کو وتر پڑھنے کے بعد معلوم ہوا کہ اس کے وتر درست نہیں ہوئے تو اس کو دوبارہ وتر پڑھنا درست ہوگا، اور یہ عمل مذکورہ حدیث کے خلاف نہیں کہلائے گا۔ فکذا ھٰذا.

فقط

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان

۱۳/صفر المظفر/۱۴۳۶ھ 06/دسمبر/2014ء بروز ہفتہ

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

(7)......مولانا مفتی محمد امجد حسین صاحب زید مجدہٗ

(مفتی: ادارہ غفران، راولپنڈی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حضرت مفتی محمد رضوان صاحب دام اقبالہ کا مقالہ ''غیر حنفی کی اقتداء میں نماز کا حکم'' چند سال پہلے تحریر فرمایا گیا تھا، جس میں وتروں کی جماعت میں اہل حرم کی اقتداء جو دو رکعت پر سلام پھیر کر تیسری رکعت وتر الگ پڑھتے ہیں، فقہ حنفی کی اتباع کرنے والوں کے حق میں نادرست قرار دی گئی تھی، اس اصول کو ترجیح دیتے ہوئے کہ امام اور مقتدی کا مذہب مفسدِ صلاۃ یا ناقضِ وضو امور میں بعض چیزوں میں مختلف ہو، تو نماز باجماعت میں اقتداء کے عمل میں مقتدی کی رائے کا اعتبار ہوگا کہ اگر اس کے نزدیک امامِ صلاۃ کسی ناقضِ وضو یا ناقض صلاۃ امر کا مرتکب ہوا، جو امام کے مذہب یا اجتہادی رائے میں مفسدِ صلاۃ یا ناقض وضو نہیں، تو مقتدی کی رائے اور مذہب کو اس کی اقتداء کے حق میں ترجیح حاصل ہوگی، اور اس کی نماز اس امام کی اقتداء میں نادرست ہوگی۔

لیکن اس مسئلہ میں چونکہ دوسرا قول یا دوسری تحقیق خود ان مذاہب کے فقہاء کے ایک معتد بہ طبقہ کی یہ بھی رہی ہے کہ ان صورتوں میں اقتداء کے دوران امام کی رائے اور مذہب کا اعتبار ہوگا، اور مقتدی کی نماز درست قرار پائے گی، اب حضرت صاحب کا رجحان اس دوسری رائے کی طرف ہے، اور اس رائے و مذہب کے تحت اب اس مقالہ میں رجوع اور ترمیم کی گئی ہے، اور اس ضمن میں مجتہد فیہ مسائل میں حسبِ حالات و حسبِ مصالح بہت کچھ لچک و گنجائش ہونے اور امت کی اجتماعیت کے لحاظ اور انتشار و فتنہ کی بندش، دفعیہ مشقت و حرج، مکلفین کے اعمال و عبادات کی صحت و حفاظت اور ان کے احوال میں یُسر کی رعایت کے حوالے سے بہت مفید بحثیں حواشی کی عربی عبارات میں یکجا سمو کر آ گئی ہیں، جن کو حضرت صاحب نے

بڑے سلیقے سے عام فہم انداز میں مختصراً متن میں اردو میں انگیز وجذب کرلیا ہے۔
بندہ کے خیال میں یہی دوسرا مذہب زیادہ مناسب ومبنی بر مصالحِ مرسلہ ہے، جس کو حضرت صاحب نے اس مقالے میں اختیار فرمایا ہے، بوجوہِ ذیل:

(ا)...... روایۃً ودرایۃً یہ مذہب یا قول یا تحقیق بھی پہلے قول یا تحقیق سے کمزور نہیں، جیسا کہ حضرت صاحب کے مقالہ کو ملاحظہ کرنے سے یہ امر اصحابِ ذوق پر واضح ہوگا، اس باب میں اہلِ حرم کی اقتداء میں وتر پڑھنے کے علاوہ بھی مختلف ومخالف مسلک ومشرب والوں کی نماز میں اقتداء کی بہت سی صورتیں پوری دنیا اور ہر جگہ میں پیش آتی ہیں، جن میں عام وخاص سب کو آئے دن ابتلا رہتا ہے، اس لئے یہ تمام تفصیلات اور مباحث، حضرت صاحب کے رسا فہم اور ذکی ومتیقظ ذہن ودماغ نے محنتِ شاقہ سے تتبع وتلاش کے عمل سے گزر کر جمع کئے ہیں، یہ اہلِ علم کے لئے ان تمام مواقع پر مفید وکارآمد ہیں، یہ ملحوظ رہے کہ قدیم فقہی ذخیرے میں خصوصاً کتبِ حنفیہ میں جو ہم دیکھتے ہیں کہ اپنے مذہب کے فقہی فروعات ومجتہَد فیہ احکام کی حتی الامکان رعایت پر کافی زور دیا جاتا تھا، اور عام وخاص سب کو گویا کہ اس کا پابند کیا جاتا تھا، اس کا ایک تاریخی، تمدنی، معاشرتی وسیاسی پسِ منظر ہے (جو اَب غالب حد تک بدل گیا) وہ یہ کہ ان قرونِ سابقہ میں جب جدیدیت وسیکولر عہد کا دور دورہ نہیں ہوا تھا، نہ مسلمانوں کی سلطنتیں لادینی سیکولر ریاست ہونے کے قالب پر ڈھلی تھیں، بلکہ ایک فقہی مذہب ہی پوری ریاست وسلطنت کا بلکہ آس پاس کی کئی سلطنتوں کا سرکاری آئین ودستور ہوتا تھا، اور اس کے جزوی وفروعی چھوٹے بڑے مسائل کو قانونی ودستوری اور انتظامی شان بھی حاصل ہوتی تھی، اور یہ سب مجتہَد فیہ فروعات سوسائٹی کی صدیوں سے ایک ہی صورت میں قائم روایات و عرف اور تعامل سے ہم آہنگ اور مربوط ہوتی تھیں، تو آج نہ وہ عرف رہا نہ روایت، نہ تعامل نہ مخصوص فقہی مذاہب پر سلطنت کے آئین وقانون اور انتظام کی بناء، نہ معاشرے میں ان فروعی ومجتہَد فیہ نوع بنوع وشاخ در شاخ مسائل کا عمل دخل وآگاہی، عوام تو درکنار خود ائمہ

مساجد و خطباء، مکاتب کے معلمین، قریوں بستیوں اور شہروں کے اربابِ حل وعقد اور سربراہ بالعموم ان فروعات شرع سے ناآشنا و ناواقف، اور اجنبی و بیگانہ ہیں، بلکہ منصوص و بنیادی اصولی احکام تک کے لالے پڑے ہوئے ہیں کہ کیسے امت کی اکثریت خصوصاً ہمارے دور میں ان احکامِ شرع سے غافل و جاہل اور بے گانہ و ناآشنا ہیں۔

نیز آج کا جو عالمِ اسلام ہے، بین الاقوامی اسلامی برادری ہے، اٹھاون آزاد مسلم ممالک اور یورپ، افریقہ و ایشیا، جنوبی و شمالی امریکہ کے غیر مسلم ممالک میں سے بہت سوں میں ایک معتدبہ مسلم آبادی پر مشتمل اسلامی برادری ہے، بالعموم اس کا زاویۂ نظر، سوچ و فکر، عادات و رسومات، گرد و پیش کے حالات، جدید تمدنی مقتضیات کے اثرات و مشکلات کا ان کو سامنا، اس پورے پسِ منظر سے آج کے معاصر عالمِ اسلام کا منظر نامہ غالب حد تک یہ سامنے آچکا ہے (جس میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مزید توسع ہو رہا ہے) کہ قرآن و سنت کو اتھارٹی، بنیاد و معیار بنا کر پورے فقہی ذخیرے سے، اصولِ فقہ سے اور جدید فقہی توجیہات و اجتہادات سے استفادہ کیا جائے، تاکہ معاصر تمدنی مشکلات، چیلنجز و تحدّیات سے عہدہ برآ ہوا جاسکے، گزشتہ بارہ تیرہ سو سال کی تمدنی روایات، معاشرتی ڈھانچوں اور زندگی کے اجتماعی، معاشرتی و ریاستی دھاروں اور اداروں کی ہمہ گیر و ہمہ نوع طریقے پر قلبِ ماہیت ہو کر گزشتہ کم و بیش سو سال کے عرصے میں اور بالخصوص پچھلی نصف صدی میں جو پوری دنیا میں ریاستی و اجتماعی سطح سے لے کر، نجی و انفرادی سطح تک زندگی اور اس کے اداروں کا بالکل ایک نیا ڈھانچہ وجود میں آچکا ہے، اس میں اسلام کی آفاقی تعلیمات کو قرآن و سنت کے سنہرے پائیدار اور اٹل اصولوں کو برتا و آزمایا جاسکے، رائج و نافذ کیا جاسکے، نہ کہ گزشتہ اسلامی تاریخ کے کسی خاص دور، کسی مخصوص موڑ کے تعبیر و اسالیب اور سوچ و فکر، مصطلحات و توجیہات، کو من وعن اٹھا کر قلبِ ماہیت سے گزری ہوئی معاصر دنیا پر لاگو کیا جائے، یہ ایسا ہی ہوگا جیسے ایک تناور درخت کو زمین کی گہرائیوں میں پیوست جڑوں سمیت اکھاڑ کر ایک دوسری مختلف

جگہ میں بونے اور نصب کرنے کی کوشش کرنا، بجائے اس تخم کی نئی شجر کاری کرنے کے۔
ظاہر ہے کہ یہ خلافِ فطرت اور مبنی برخروج طریقہ ہوگا، قرآن وسنت کی نصوص، اجماعِ امت اور قیاس سے رہنمائی لینے کے بجائے مجتہد فیہ فروعات وجزئیات خواہ کسی بھی فقہی مذہب کی ہوں، ان پر غیر معمولی جمود واصرار خواہ حالات کتنے ہی بدل چکے ہوں، شاید یہی نوعیت رکھتی ہیں۔

(۲)...... موجودہ موقف کی صورت میں حرمین میں وتر پڑھنے اور جماعت کے ساتھ پڑھنے کی فضیلت حاصل رہے گی۔

(۳)...... اجتماعیت کا مظاہرہ اور تخلف ونزاع سے بچاؤ ہوگا، جو شرعاً مطلوب ہے۔

(۴)...... لوگوں کے لئے یسر وسہولت حاصل ہوگی، اور ایک ایسے امر کا ان کو مکلّف نہیں بنانا پڑے گا، جس کی ہمت یا جرأت وہ بمشکل وبتکلف کرتے ہیں (کہ جماعت کے دوران مسجد سے یا جماعت سے کنارہ کشی کریں) فقط

محمد امجد حسین

۱۵/صفر المظفر/۱۴۳۶ھ 08/دسمبر/2014ء بروز پیر

دارالافتاء ادارہ غفران، راولپنڈی۔ پاکستان

(8)...... مولانا مفتی محمد یونس صاحب زید مجدہٗ

(مفتی: ادارہ غفران، راولپنڈی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً ومصلیاً ومسلماً! مکرم ومحترم حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب دامت برکاتہم کا علمی وتحقیقی مجلّہ ''غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم'' بغرضِ استفادہ بالاستیعاب مطالعہ کیا، بندہ حضرت موصوف کی اس تحقیق سے متفق ہے۔

اور بندہ کو حضرت کے اس موجودہ علمی رجحان پر قلبی مسرت بھی ہے کہ مجتہد فیہ فروعی مسائل میں اہلُ السنۃ والجماعۃ کے چاروں مسلکوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے جملہ پہلوؤں پر سیر حاصل بحث فرماتے ہیں، اور قرآن وسنت کی اتباع ہی کو مقصودِ اصلی بتاتے ہیں، کیونکہ دراصل ہم سے مطلوب اللہ ورسول کی اطاعت ہی ہے، اور اسی میں تمام امت کے جملہ مسائل کا فطری اور آسان حل ہے، اور حضرت کا قرآن وسنت کے طویل مطالعہ کے بعد جو علمی رجحان سامنے آیا، اس میں دین کے احکام کو ایسے انداز سے پیش کرنا ہے کہ جس سے امت کا مجموعی طبقہ موجودہ دور کی مشکلات سے محفوظ رہے، اور یُسر کا راستہ پیدا ہو، جو کہ قرآن وسنت میں مطلوب ہے۔

چنانچہ اس زیرِ بحث مسئلہ سے متعلق مقالہ پہلے بھی حضرت کی طرف سے سپردِ قلم ہو چکا ہے، جس میں صرف بعض مشائخِ حنفیہ کے معروف قول تک دائرہ محدود تھا، اور اس کے پیشِ نظر تنگی اور مشکل پائی جاتی تھی، جبکہ اس کے برعکس اب جو تحقیق وسیع تر فقہی انداز میں فرمائی ہے، اس میں سہولت وآسانی سامنے آئی۔

پس امت کے عمومی طبقہ کے لئے سہولت اسی میں ہے کہ فروعی اور مجتہد فیہ مسائل میں نماز پڑھانے والے امام کے مخالف یا موافق ہونے کا تفقد کئے بغیر اقتداء کر لی جائے، اور نماز کو درست قرار دیا جائے۔

اللہ تعالیٰ حضرت کے اس تحقیقی کام کو قبولِ عام عطا فرمائے۔ آمین۔

فقط

محمد یونس

۱۸/صفر المظفر/۱۴۳۶ھ 11/دسمبر/2014ء بروز جمعرات

دار الافتاء: ادارہ غفران، راولپنڈی

(9)......مولانا طارق محمود صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء: ادارہ غفران، راولپنڈی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بندہ نے حضرت مفتی صاحب مدظلہم کا علمی وتحقیقی سلسلہ نمبر۱۲ ''غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم'' اول تا آخر مطالعہ کیا، بندہ اس تحقیق سے متفق ہے۔

اس رسالہ میں حضرت مفتی صاحب نے اپنے سابق موقف جو کہ بعض مشائخِ حنفیہ کے قول پر قائم تھا، اس سے رجوع فرمایا ہے۔

اب موجودہ موقف جو کہ حضرت مفتی صاحب نے قرآن وحدیث اور اہلُ السنۃ والجماعۃ کے مذاہب کے طویل مطالعہ کے باعث قائم فرمایا ہے، اس موقف کی رُو سے عوام الناس کے لئے بڑی سہولت اور آسانی ہے، خاص کر ان حضرات کے لئے جو ماہِ رمضان المبارک میں عمرہ وغیرہ کی غرض سے حرمین شریفین جاتے ہیں، اور وہاں پر ان کو حنبلی مسلک کے امام کے پیچھے وتر کی نماز پڑھنی پڑتی ہے۔

اللہ تعالیٰ مفتی صاحب کی خدمات جلیلہ کو قبول فرمائے، اور ہمیں اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ فقط

طارق محمود

۲۱/صفر المظفر/۱۴۳۶ھ 14/دسمبر/2014ء بروز اتوار

دارالافتاء: ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

(ضمیمہ)

غیر حنفی کی اقتداء کے جواز پر چند شبہات کا ازالہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محترمی ومکرمی جناب مولانا مفتی محمد رضوان صاحب حفظہ اللہ۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے سے متعلق آپ کا نیا موقف پڑھا۔

سابقہ تحقیق بھی نظر سے گزری تھی، مگر سانحہ عاشوراء میں ہمارا دارالافتاء مکمل جل گیا تھا، وہ رسالہ بھی جل گیا، لہٰذا سابقہ تحقیق اور موجودہ موقف میں صحیح موازنہ نہ ہوسکا، نیز یہ بات تجربہ سے معلوم ہوئی اور آپ کو اس کا زیادہ تجربہ ہوگا کہ ایک موضوع پر ایک بندہ تحقیقی اور تفصیلی کام کرے، تو بہت نئی باتیں سامنے آتی ہیں، اور جس نے اس بارے میں مکمل تحقیق نہ کی ہو، وہ اگر رائے زنی کرے، تو عجیب باتیں صادر ہوجاتی ہیں، بندہ نے اس موضوع پر غور وفکر بالکل نہیں کیا، تاہم جو چند امور ذہن میں ہیں، وہ غور کے لئے لکھ دیتا ہوں، اور مقصد یہ ہے کہ مسئلہ کے ہر پہلو پر غور ہوجائے۔

(۱)......امام کے زعم کا اعتبار کرتے ہوئے، غیر حنفی کی اقتداء میں جتنا توسع ممکن ہے، اتنی وسعت دینا چاہئے، مگر علامہ شامی رحمہ اللہ نے تو زعمِ مقتدی کے اعتبار کو متفق علیہ قرار دیا ہے۔

”ان اعتبار رأی المقتدی فی الجواز و عدمه متفق علیه“ نئی تحقیق میں اس سے تعرض نہیں کیا گیا۔

(۲)......زعمِ امام کو معتبر مانا جائے، تو کیا موجودہ دور میں مبتدع اور غیر مقلد (یا سلفی) امام

کے بارے میں بھی یہی حکم ہوگا؟ بعض مسائل جزوی ہوتے ہیں، مگر بعض اصولی ہوتے ہیں، زیرِ بحث مسئلہ اصولی ہے، اس میں فقہ حنفی کا پورا اصول بدل جائے گا، اور اکابر نے غیر مقلد (یا سلفی) اور مبتدع کی اقتداء کے بارے میں جو تفصیل لکھی ہے، وہ سب بدل جائے گی، مفسدِ صلاۃ عمل کی طرح امام کے مبتدع ہونے سے جو کراہت لازم آتی ہے، اس میں بھی زعمِ امام کا اعتبار ہوگا؟

(۳)......قولِ مخالف میں خطاء کا احتمال ہوتا ہے، خطاء کا یقین نہیں ہوتا، تو کیا قولِ مخالف بھی قابلِ عمل رہے گا، اگر رہے گا تو پھر تقلید کا کیا معنیٰ؟ نیز قولِ مخالف پر عمل جائز ہے، یہ صرف نماز میں ہے یا عام مسائل میں بھی، کتابُ القضاء میں تو فتویٰ اس پر دیا جاتا ہے کہ مخالف مذہب پر فیصلہ کرلیا جائے، تو بھی غیر معتبر اور غیر نافذ ہے۔

ہدایہ (۱۴۹/۳) کتاب ادب القاضی میں ہے:

ولو قضى فى المجتهد فيه مخالفا لرأيه ناسيا لمذهبه نفذ عند أبى حنيفة رحمه الله، وإن كان عامدا ففيه روايتان "ووجه النفاذ أنه ليس بخطأ بيقين، وعندهما لا ينفذ فى الوجهين لأنه قضى بما هو خطأ عنده وعليه الفتوى......والمعتبر الاختلاف فى الصدر الأول.

علامہ ابن الھمام نے فتویٰ کے بارے میں اختلاف نقل کیا ہے، مگر آخر میں فرماتے ہیں:

والوجه فى هذا الزمان ان يفتى بقولهما لان التارك لمذهبه عمداً لايفعله الا لهوى باطل......

(۴)......نئی تحقیق کی تائید میں جن حضرات کے اقوال پیش کئے گئے ہیں، وہ متفردین کے زمرے میں آتے ہیں، اور تفرد حجت نہیں ہے "**كما قال ابن القاسم فى شيخه ابن الهمام رحمهما الله**"۔

(۵)...... رسالہ کی تمہید کے حاشیہ میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کی قرارداد نمبر ۶ کے بارے میں ''ہمارے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے، الخ'' جو وضاحت لکھی ہے، یہ **تفسیر القول بما لا یرضیٰ به قائله** کا صحیح مصداق ہے۔

نیز جزوی اجتہاد کو بھی اجتہاد اور اس کے اہل کو مجتہد کہیں گے؟ اجتہاد میں تجزی ہوسکتی ہے یا نہیں، یہ ایک تحقیقی مسئلہ ہے، مگر جزئی مسئلہ میں مہارت حاصل کرنے والے کو مجتہد کہا جائے، قابلِ غور ہے، اس طرح تو ہر عالم بلکہ ایک عام شخص بھی مخصوص مسائل میں مہارت حاصل کر کے مجتہد بن جائے گا، اگر مذکورہ قرارداد ایسے مجتہد کے بارے میں نہیں ہے، تو پھر کس کے بارے میں ہے؟ اس قرارداد میں یہ نہیں لکھا کہ اجتماعی غور کے لئے مجلس قائم کی جائے، جس کو آپ غیر ضروری قرار دے رہے ہیں، اور غیر متوقع بھی۔

مولانا تھانوی رحمہ اللہ کو یقیناً مفقود کے مسائل میں جزوی اجتہاد حاصل تھا، پھر بھی دوسروں سے مشورہ کیا۔

حال ہی میں دارالعلوم کراچی کے حضرات نے ایسی مسجد کے شرعی ہونے کے بارے میں تحقیق کی ہے، جس کے اوپر اور نیچے والا حصہ وقف نہ ہو، ان کا رجحان اس کے مسجدِ شرعی ہونے کا ہے، اور قوی دلیل یہ ہے کہ امام محمد اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ نے شہری ضروریات اور آبادی کے پیشِ نظر اپنے پہلے قول سے رجوع کر کے اسے شرعی مسجد قرار دیا تھا، مگر اس کے باوجود ان حضرات نے ملک بھر کے مشہور مفتیانِ کرام کی رائے بھی حاصل کی ہے، وہ حضرات جزوی مسائل میں بھی مجتہد نہیں ہیں؟

(۶)...... آپ کے اپنے مضمون میں نمازِ وتر علیحدہ پڑھنے کو باعثِ فتنہ اور اعراض عن الجماعۃ قرار دیا ہے، اس بارے میں پہلے غور کرنا چاہئے کہ وتر با جماعت کی شرعی حیثیت کیا ہے، اس کا تو ثبوت ملنا بھی مشکل ہے، صرف جائز یا مستحب ہے، کیونکہ بعض صحابۂ کرام سے ثبوت ملتا ہے، لہٰذا اسے اعراض عن الجماعۃ سے تعبیر کرنا درست نہیں لگتا، نیز فتنہ بھی نہیں بن سکتا،

درمیان میں الگ وتر آسانی سے پڑھے جا سکتے ہیں۔

آخر میں گزارش ہے کہ جو تحقیقی مسائل ''ماہنامہ التبلیغ'' کے تحقیقی سلسلہ میں چھپتے ہیں، وہ تو علمائے کرام کے پاس جاتے ہیں، مگر ماہنامہ میں عام مسائل کی حیثیت فتویٰ کی ہوتی ہے، پہلے یہی خیال تھا کہ زیرِ بحث مسئلہ ابھی زیرِ تحقیق ہے، اس لئے دوسرے علمائے کرام سے بھی رائے طلب کی ہے، مگر اس مہینہ ماہنامہ میں یہ مسئلہ قسط وار شائع ہونا شروع ہوگیا، جس سے معلوم ہوا کہ اب اس کی حیثیت تحقیق کی نہ رہی، بلکہ باقاعدہ فتویٰ کے طور پر جاری کر دیا گیا ہے۔

ریاض محمد بٹگرامی

دارالافتاء: تعلیم القرآن۔ راولپنڈی

۸/۳/۱۴۳۶ھ

جواب

(از: مفتی محمد رضوان)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرمی ومحترمی!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

پہلے تو بندہ جناب کے رائے تحریر فرمانے پر شکر گزار ہے، جزاکم اللہ تعالیٰ خیرا الجزاء۔

اس کے بعد عرض ہے کہ جناب نے چونکہ اپنی تحریر کے شروع میں فرمایا ہے کہ جناب کا مقصد مذکورہ چند امور تحریر کرنے سے مسئلہ کے ہر پہلو پر غور کرنے کی طرف متوجہ کرنا ہے، اس لئے بندہ ان پہلوؤں پر غور وفکر کر کے جس نتیجہ پر پہنچا، وہ جناب کی تحریر کے اعتبار سے ترتیب وار درج ذیل ہیں۔

کیا مقتدی کی رائے معتبر ہونے کا قول متفق علیہ ہے؟

(1)...... جناب نے امام کے زعم کا اعتبار کرتے ہوئے غیر حنفی کی اقتداء میں ممکنہ حد تک توسع کا جو تجزیہ فرمایا ہے، بندہ کا بھی یہی موقف ہے۔

اور اس سے پہلے بھی جناب نے اپنی تحریر میں بایں الفاظ اس کا اظہار کیا تھا:

''اس بارے بھی واضح حکم سامنے آ جانا چاہیے کہ اس مسئلہ میں ابتلائے عام رہا ہے اور ہے، بہت سے حنفی حضرات فصل بالسلام کے ساتھ وتر پڑھتے رہے ہیں، ان کی نماز کا کیا حکم ہے، اعادہ ضروری ہے، کیا اس میں حرج ہے یا نہیں؟ نیز ان کو یہ مسئلہ کیسے بتایا جائے؟'' (جناب کا یہ خط رسالہ ہٰذا میں شاملِ اشاعت ہے)

جہاں تک جناب کی طرف سے علامہ شامی کے حوالہ سے مقتدی کی رائے معتبر ہونے کے متفق علیہ ہونے سے متعلق درج کردہ عبارت کا تعلق ہے، تو علامہ شامی نے ردالمحتار اور منحۃ الخالق میں یہ بات علامہ نوح آفندی سے نقل کی ہے، خود یہ علامہ شامی کا اپنا موقف نہیں ہے، بلکہ علامہ شامی نے اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد آگے ''و فیہ نظر'' اور ''ولکن لیتأمل'' فرما کر اس پر شبہ کا اظہار بھی کر دیا ہے۔ [1]

---

[1] قال فی النهر :وعلى قول الهندوانی یصح الاقتداء وإن لم یحتط .اهـ .وظاهره الجواز وإن ترک بعض الشروط عندنا، لکن ذکر العلامة نوح أفندی أن اعتبار رأی المقتدی فی الجواز وعدمه متفق علیه، وإنما الخلاف المار فی اعتبار رأی الإمام أیضا؛ فالحنفی إذا رأى فی ثوب إمام شافعی منیا لا یجوز اقتداؤه به اتفاقا، وإن رأى نجاسة قلیلة جاز عند الجمهور لا عند البعض لأنها مانعة على رأی الإمام، والمعتبر رأیهما اهـ وفیه نظر یظهر قریبا(......الیٰ ان قال......)قلت :ومعنى کونه لم یخرج بسلامه أن سلامه لم یفسد وتره لأن ما بعده یحسب من الوتر، فکأنه لم یخرج منه، وهذا بناء على قول الهندوانی بقرینة قوله کما لو اقتدى إلخ، ومقتضاه أن المعتبر رأی الإمام فقط، وهذا یخالف ما قدمناه آنفا عن نوح أفندی(رد المحتار على الدر المختار، ج ۲، ص ۸، کتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل)

(قوله وقال الهندوانی وجماعة لا یجوز) أی بناء على أن المعتبر عندهم هو رأی الإمام قال فی النهر وعلى هذا فیصح الاقتداء وإن لم یحتط اهـ.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور علامہ نوح آفندی کی اس بات سے ہمیں بھی اتفاق نہیں، کیونکہ مقتدی کی رائے کے معتبر ہونے کا قول ظاہر ہے کہ متفق علیہ نہیں۔ [1]

مقتدی کی رائے کے معتبر ہونے کے قول کے حنفیہ کے یہاں متفق علیہ نہ ہونے اور متعدد دیگر ائمہ متبوعین کے بھی اس سے متفق نہ ہونے کی عبارات ہم اپنے مضمون میں نقل کر چکے ہیں، جن کے اعادہ کی ضرورت نہیں، فقہائے کرام اور مشائخِ عظام کی مختلف فیہ ہونے سے متعلق تصریحات ملاحظہ کرنے کے بعد مقتدی کی رائے کے معتبر ہونے کے متفق علیہ ہونے کا قول راجح معلوم نہیں ہوتا۔

غیر مجتہد فیہ مسائل اور مبتدع کی اقتداء کا مسئلہ

(2)......امام کے زعم کو معتبر ماننے کا مسئلہ فروعی مجتہد فیہ مسائل کے ساتھ خاص ہے، نیز ان

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وظاهره الجواز وإن ترک بعض الأركان والشرائط عندنا لكن ذكر العلامة نوح أفندى فى حواشى الدرر أن من قال إن المعتبر فى جواز الاقتداء بالمخالف رأى الإمام عند جماعة منهم الهندوانى أراد بـه رأى الإمـام والـمأموم معا لا رأى الإمام فقط كما فهمه بعض الناس فإن الاختلاف فى اعتبار رأى الإمـام لا فـى اعتبـار رأى الـمـأمـوم فإن اعتبـار رأيـه فـى الـجـواز وعدمه متفق عليه ثم قال فالحنفى المقتدى إذا رأى فى ثوب الشافعى الإمام منيا لا يجوز له الاقتداء به اتفاقا لأن المنى نجس على رأى الـحـنـفـى وإذا رأى فـى ثـوبه نجاسة قليلة يجوز له الاقتداء عند الجمهور ولا يجوز عند البعض لأن الـنـجاسة القليلة مانعة على رأى الإمام والمعتبر رأيهم .اهـ .ولـكـن ليتأمل هذا مع ما مر من تجويز الـرازى اقتـداء الـحـنـفـى بـمـن يسلم من الركعتين فى الوتر بناء على أنه لم يخرجه هذا السلام فى اعتقاده مع أنه فى رأى المؤتم قد خرج فليحرر (منحة الخالق، ج ۲، ص ۱ ۵ ۱، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل)

[1] (قـولـه بمن يراه سنة) أى بشـرط أن يـصـليه بسلام واحد، لأن الصحيح اعتبار رأى المقتدى، وعـلـى مقابله يصح مطلقا .وبـقـى قـول ثـالث، وهو أنه لا يصح مطلقا وتمامه فى ح (رد المحتار مع الدر، ج ۱، ص ۱ ۵ ۹، كتاب الصلاة، باب الإمامة)

ومبـنـى الـخلاف على أن المعتبر رأى المقتدى أو رأى الإمام وعلى الثانى يتخرج كلام الرازى وهو قـول الهندوانى وجماعة (حاشية الشرنبلالى على درر الحكام شرح غرر الاحكام، ج ۱، ص ۱۱۲، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل)

مسائل کی حد تک جو عام طور پر ائمہ متبوعین میں مجتہد ومختلف فیہ ہیں، اور بندہ کے نزدیک فی نفسہٖ غیر مقلد (یا سلفی) کی نماز میں بھی اقتداء کا یہی حکم ہونا چاہئے، جیسا کہ خون نکلنے سے وضو ٹوٹنے نہ ٹوٹنے کا مسئلہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا، اور حنفیہ کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے، لہٰذا یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، اور عدمِ جواز کے فتاویٰ زعمِ مقتدی کے قول کو معتبر ماننے پر مبنی ہیں (ملاحظہ ہو: امداد الفتاویٰ، ج۵ ص۳۰۰، بعنوان ''اقتدائے غیر مقلد'' وصفحہ ۳۲۲)

وہ الگ بات ہے کہ اگر کوئی ایسا شخص متعصب اور سلف کا گستاخ ہو، تو اس کے پیچھے بوجہ فسق نماز پڑھنا مکروہ ہے۔

البتہ تقلیدِ شخصی نہ کرنے والے بعض حضرات کا کچھ مسائل میں اختلاف اور اسی طرح مبتدعین کا عموماً اختلاف فقہائے کرام کے باہمی مجتہد فیہ مسائل سے مختلف نوعیت کا ہے، جس کو اختلاف کے بجائے خلاف سے تعبیر کرنا مناسب ہے، جن کے متعلق مقتدی کا گمان امام کے اعتقاد یا عمل کے (احتمالِ صواب کے بجائے) یقینی خطاء پر ہونے کا ہوتا ہے، اور ائمہ متبوعین کے مجتہد فیہ فروعی اختلاف کو ظاہر ہے کہ ابتداع کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔

یہی وجہ ہے کہ جو حضرات فروع میں مخالف امام کی اقتداء میں نماز کے جواز کے قائل ہیں، وہ مبتدع کی اقتداء میں نماز کی کراہت وممانعت وغیرہ کے قائل ہیں۔

پس مبتدع اور غیر مجتہد فیہ مسائل میں مخالفت کرنے والے کی اقتداء میں نماز کے مسائل میں کوئی نیا موقف نہیں نکلے گا، جیسا کہ جناب نے اس کا اظہار فرمایا ہے۔ [1]

---

[1] اختلف العلماء فی حکم الصلاة خلف المبتدع .فذهب الحنفية، والشافعية، وهو رأی للمالكية إلى جواز الصلاة خلف المبتدع مع الكراهة ما لم يكفر ببدعته، فإن كفر ببدعته فلا تجوز الصلاة خلفه .واستدلوا لذلک بأدلة منها :قوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف من قال لا إله إلا الله وقوله :صلوا خلف كل بر وفاجر.

وما روی من أن ابن عمر رضی الله عنهما كان يصلی مع الخوارج وغيرهم زمن عبد الله بن الزبير وهم يقتتلون، فقيل له :أتصلی مع هؤلاء ومع هؤلاء ، وبعضهم يقتل بعضا؟ فقال :من قال حی على الصلاة أجبته، ومن قال :حی على الفلاح أجبته .ومن قال :حی على قتل أخيک المسلم وأخذ ماله قلت :لا.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

قضائے قاضی اور تقلید کا مسئلہ

(3)...... ہم نے اپنے مضمون میں اس طرح کی عبارات ذکر فرمادی ہیں کہ ان کے مطابق مجتہد فیہ مسائل میں قولِ مخالف محتملِ صواب ہوتا ہے، یقینی وحتمی خطاء نہیں ہوتا، یہ بات قابلِ شبہ نہیں، فقہائے کرام کی تصریحات اس کے مطابق ہیں۔

اور ہمارا زیرِ بحث مسئلہ مجتہد فیہ اور فروعی مسائل میں مخالف امام کی اقتداء میں زعمِ امام کے مطابق نماز درست ہونے کی صورت میں نماز کے جواز سے متعلق ہے، جس میں مجوّزین نے قضائے قاضی کے مسئلہ کو نظیر بنایا ہے، اور قضائے قاضی میں اگر قاضی کسی قضیہ میں اپنے گمان کے مطابق درست فیصلہ کردے، خواہ اس کا وہ گمان اپنے اجتہاد سے قائم ہوا ہو (جبکہ وہ مجتہد ہو) یا کسی مجتہد کے فتوے وتقلید سے قائم ہوا ہو (جبکہ وہ خود مجتہد نہ ہو) تو قاضی کے زعم کو درست قرار دیتے ہوئے اور اس کے زعم کا اعتبار کرتے ہوئے مجتہد فیہ مسئلہ میں قاضی کا یہ فیصلہ حنفیہ سمیت اکثر فقہائے کرام کے نزدیک معتبر ونافذ کہلاتا ہے۔ **لان المجتهد و مقلد المجتهد مامور بالعمل بمقتضیٰ ظنه۔** [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ولأن المبتدع المذكور تصح صلاته، فصح الائتمام به كغيره.

وذهب المالكية والحنابلة إلى أن من صلى خلف المبتدع الذى يعلن بدعته ويدعو إليها أعاد صلاته ندبا، وأما من صلى خلف مبتدع يستتر ببدعته فلا إعادة عليه (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٨، ص ٣٦ و ٣٧، مادة "بدعة")

[1] أثر الحكم فى المجتهدات:

ذهب المالكية والحنابلة وبعض الشافعية والحنفية -إلا فى مسائل استثنوها -إلى أن قضاء القاضى فى المجتهدات بما غلب على ظنه وأدى إليه اجتهاده ينفذ ظاهرا وباطنا، ويرفع الخلاف فيصير المقضى به هو حكم الله تعالى باطنا وظاهرا أبو إسحاق الإسفراييني واختاره الغزالى من الشافعية إلى أنه لا ينفذ فى الباطن، وقال بعض الشافعية :إن كان المحكوم له عالما بالدليل لم ينفذ القضاء فى حقه باطنا ولا يحل له أخذه بشفعة الجوار، وإن كان عاميا نفذ فى حقه باطنا وكان له الأخذ بها (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٣، ص٣٣٨، مادة "قضاء")

اسی طرح سے اگر یہ شخص مذکورہ تفصیل کے مطابق اپنے گمان کے مطابق درست نماز پڑھے، تو جس طرح اس کی نماز درست ہے، اسی طرح اس کی اقتداء میں مخالف مقتدی کی نماز بھی درست ہے۔

جہاں تک جناب کے قضائے قاضی سے متعلق مخالف مذہب پر فیصلہ کے غیر معتبر اور غیر نافذ قرار دینے اور پیش کردہ عبارات کا تعلق ہے، تو وہ عبارات قاضی کے گمان پر خطاء کا فیصلہ کرنے سے متعلق ہیں، اور اس پہلو سے ہمارے زیرِ بحث مسئلہ کا تعلق نہیں، اور جناب کی طرف سے علی الاطلاق قضائے قاضی کے غیر معتبر و غیر نافذ ہونے کا حکم لگانا محلِ نظر ہے، کیونکہ یہ اس صورت میں ہے، جبکہ قاضی کا فیصلہ اس کے زعم کے مطابق خطاء پر مبنی ہو (اور ہمارا زیرِ بحث اقتداء اور اس کی نظیر قضائے قاضی والا مسئلہ امام و قاضی کے زعم میں صواب پر مبنی ہونے سے متعلق ہے)

پھر اس میں بھی فقہائے حنفیہ کے یہاں تفصیل ہے، اگر قاضی نے اپنے گمان ورائے کے خلاف فیصلہ کیا، تو اس کے نفاذ و عدمِ نفاذ میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ہے، اور امام ابوحنیفہ اور صاحبین میں سے دونوں کے قولوں پر فتوے کے اقوال موجود ہیں۔ [1]

---

[1] وقال الحنفية :إذا قضى فى المجتهد فيه مخالفا لرأيه ناسيا لمذهبه نفذ عند أبى حنيفة رواية واحدة، وإن كان عامدا ففيه روايتان عنه، ووجه النفاذ :أنه ليس بخطأ بيقين لأن رأيه يحتمل الخطأ، وإن كان الظاهر عنده الصواب، ورأى غيره يحتمل الصواب وإن كان الظاهر عنده خطأ، فليس واحد منهما خطأ بيقين، فكان حاصله قضاء فى محل مجتهد فيه فينفذ، ووجه عدم النفاذ أن قضاءه مع اعتقاده أنه غير حق عبث، فلا يعتبر .وبهذا أخذ شمس الأئمة الأوزجندى، وبالأول أخذ الصدر الشهيد وقال أبو يوسف ومحمد :لا ينفذ فى الوجهين لأنه قضى بما هو خطأ عنده.

إذا خالف القاضى المجتهد مذهبه ولم يكن ذلك عن غفلة أو نسيان فيحمل على أنه اجتهد، وبذلك لا يجوز نقض حكمه.

أما إذا كان مقلدا وقضى فى مجتهد فيه مخالفا لمذهبه أو رأى مقلده فقد ذهب الحنفية والمالكية والشافعية إلى أن القاضى ينقض هو حكمه دون غيره.

وقيد الشافعية ذلك بأن يكون المقلد غير متبحر، وأن تكون المخالفة للمعتمد عند أهل المذهب، وأنه لو حكم بغير مذهب من قلده لم ينقض بناء على أن للمقلد تقليد من شاء .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اگر چہ علامہ ابن ہمام نے صاحبین کے قول کو راجح قرار دیا ہے، جیسا کہ آپ نے عبارت ذکر کی۔

مگر بعض دیگر حضرات کی رائے اس کے برعکس ہے، اور ان کا قول بھی بلا دلیل اور بے بنیاد نہیں ہے، اگر فیصلہ کو نافذ و معتبر ماننے میں بقول علامہ ابنِ ہمام ایک طرف ہوا پرستی کی حوصلہ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ وقال الحنابلة :إن كان القاضى متبعا لإمام فخالفه فى بعض المسائل لقوة دليل أو قلد من هو أعلم أو أتقى منه فحسن، ولم يقدح فى عدالته (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۴۱، ص ۱۶۱، مادة "نقض")

إذا حكم الحنفى بما ذهب إليه أبو يوسف أو محمد أو نحوهما من أصحاب الإمام فليس حكما بخلاف رأيه (لو) كان قضاؤه (ناسيا مذهبه نفذ عند أبى حنيفة ولو عامدا ففيه روايتان) وجه النفاذ أنه ليس بخطأ بيقين (وعندهما لا ينفذ فى الوجهين) لأنه قضى بما هو خطأ عنده (قيل عليه الفتوى) قاله فى الهداية (وقيل الفتوى على النفاذ فيهما) فى الفتاوى الصغرى إذا قضى فى محل الاجتهاد وهو لا يرى ذلك بل يرى خلافه ينفذ عند أبى حنيفة وعليه الفتوى كذا فى الكافى(درر الحكام شرح غرر الأحكام، ج۲، ص ۴۱۰، كتاب القضاء)

أما إذا حكم القاضى بأحد المذاهب الثلاثة مخالفا مذهبه.

مثلا بأن يحكم القاضى الحنفى بالمذهب الشافعى أو القاضى الشافعى بالمذهب الحنفى فهذا الحكم نافذ عند الإمام الأعظم وعليه الفتوى سواء كان الحكم سهوا أو نسيانا أو عمدا، ووجه النفاذ أنه ليس بخطأ بيقين لأن رأيه يحتمل الصواب وإن كان الظاهر عنده أخطأ فليس واحد منهما خطأ بيقين فكان حاصله قضاء فى مجتهد فيه فينفذ حتى لو حكم القاضى بفتوى ثم تبين أن تلك الفتوى مخالفة لمذهبه ينفذ قضاؤه وليس له أو لقاض خلافه أن ينقض ذلك الحكم انظر شرح المادة (۱۸۳۸)(البزازية عن شرح الطحطاوى والحموى والفتح) أما عند الإمامين فالحكم غير نافذ وقد ذكر فى المحيط أن الفتوى على قول الإمامين كما أنه قد رجح فى فتح القدير وفى الشرنبلالى قولهما (شرح المجمع لابن ملك)(درر الحكام، ج۴، ص۶۰۵ "المادة: ۱۸۰۱")

(والقضاء) أى قضاء القاضى (فى مجتهد فيه على خلاف مذهبه) أى (رأيه) (ناسيا أو عامدا لا ينفذ) عند أبى حنيفة ومحمد، وبه قال مالك والشافعى وأحمد، وعليه الفتوى، لأنه زاعم فساد قضائه فيؤاخذ بزعمه .وقال أبو حنيفة :إن كان ناسيا ينفذ، وإن كان عامدا ففيه روايتان .ووجه النفاذ أنه ليس خطأ بيقين، لأن كل مجتهد لا يقطع بصواب اجتهاده، وبه كان يفتى الصدر الشهيد والمرغينانى .وفى الذخيرة :الخلاف فى نفاذ القضاء ، وقيل :فى حل الإقدام عليه.

وقال بعض المحققين :والوجه فى هذا الزمان أن يفتى بقولهما، لأن التارك لمذهبه عمدا لا يفعله إلا لهوى باطل لا لقصد جميل، وأما الناسى فلأن المقلد ما قلده إلا ليحكم بمذهبه لا بمذهب غيره، وهذا كله فى القاضى المجتهد، وأما المقلد فإنما ولاه ليحكم بمذهب أبى حنيفة مثلا، فلا يمكن المخالفة فيكون معزولا بالنسبة إلى ذلك الحكم (شرح النقاية، ج۴، ص۳۹۳) ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

افزائی کا امکان ہے، تو دوسری طرف فیصلہ ہوجانے کے بعد اس کو معتبر نہ ماننے میں عملی طور پر آج کل بے شمار مشکلات بھی پیش آ سکتی ہیں، اور جج و قاضی کے بہت سے فیصلے شرعی و فقہی دلائل اور اسی طرح ہوا پرستی کے بجائے ضرورت و حاجت وغیرہ پر مبنی ہوتے ہیں، بالخصوص جبکہ آج کل مقنّنہ الگ ہوتی ہے، اور جج اس کی طرف سے کی گئی قانون سازی کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہوتا ہے، خواہ وہ اپنے زعم میں اس فیصلہ کو خطاء کیوں نہ سمجھ رہا ہو، آج کل بیشتر ممالک کا یہی حال ہے، اور بیشتر ممالک میں مقنّنہ کے اکثر افراد کی عملی صلاحیت بھی سب کو معلوم ہی ہے، جو شرعی و فقہی دلائل سے زیادہ حالات و مقتضیات کے پیشِ نظر قانون سازی کرتے ہیں، اور ان کے وہ فیصلے اتفاق سے بعض فقہاء کے قول کے مطابق درست قرار

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

ثم اعلم أن القضاء فی المجتهدات نافذ بالإجماع عند جميع العلماء لكن ينبغی أن يكون عالماً بمواضع الخلاف ويترك قول المخالف ويقضی برأيه حتی يصح علی قول جميع العلماء باتفاق الروايات، أما لو لم يعلم بمواضع الاجتهاد والاختلاف ففی نفاذ حكمه روايتان عن أصحابنا فعلی رواية "ح "شک لاتنفذ وعلی الروايات الأخر تنفذ فلا يقع التحرز عن الفساد حينئذ، فلو صالحا عن إنكار وطلب المدعی بدل الصلح، فقال المدعی عليه :لا يلزمنی أداؤه لفساد الصحيح، فإنه لا يصح الصلح عن إنكار عند الشافعی رضی الله عنه، فلو حكم عليه بصحة الصلح وأبطل قول المخالف نفذ حكمه وفاقا كذا "ظظه"، وفی "شحی" "حف" "جز :"القاضی لو لم يكن مجتهداً وقضی بتقليد فقيه، ثم تبين أنه خلاف مذهبه نفذ وله نقض لا لغيره كذا عن محمد رحمه الله، وقال "س "رحمه الله :ليس له نقض ما ليس لغيره نقضه، ولو مجتهداً فحكم برأی غيره ناسياً قال أبو حنيفة رضی الله عنه :نفذ وكذا عمده عنده فی الصحيح، ولم ينفذاه لزعمه وبقولهما يفتی، وقيل : بقوله (جامع الفصولين، ج ا ،ص ۲۰ ،الفصل الثانی فی القضاء فی المجتهد فيه)

حكم القاضی فی المجتهد فيه وهو لا يعلم به بعض المشايخ قالوا نفذ وعامتهم علی أنه لا ينفذ وإنما ينفذ لو علم بكونه مجتهداً فيه، قال "شخ :"هذا ظاهر المذهب وهنا شرط آخر لنفاذ الحكم فی المجتهد فيه، وهو أن يصير الحكم حادثة فيجری فيه خصومة صحيحة عند القاضی من خصم علی خصم "فظس"، ثم حكمه فی المجتهد فيه بخلاف رأيه ذكر فی بعض المواضع أنه ينفذ، وذكر فی بعضها أنه لا ينفذ ولم يذكر خلافاً والصحيح أن، فيه خلافاً بين "ح "و"س "كما مر "جز."

قضی بخلاف مذهبه نفذ حكمه عند "ح "خلافاً لهما ذكر "صط "اختلاف الروايات فی هذه المسألة، ثم قال :ذكر الخلاف فی بعض المواضع فی نفاذ الحكم وفی بعضها فی حل الأقدام علی الحكم قال :ورأيت فی "صد "عن أصحابنا فی نفاذ حكمه بخلاف رأيه روايتان وأفتی بكل منهما(جامع الفصولين، ج ا ،ص ۲۱ ،الفصل الثانی فی القضاء فی المجتهد فيه)

پاتے ہیں، اور اجتہاد و اختلافِ فقہاء سے لاعلم قاضی کے فیصلہ کو بعض مشائخ نے سہو کا درجہ دیتے ہوئے نافذ قرار دیا ہے۔ **کما مر فی الحواشی۔**

علامہ شامی وغیرہ نے تو برائے نام اپنے آپ کو حنفی، شافعی وغیرہ کہنے والے کو اس مذہب کا شخصی مقلد قرار نہیں دیا، اور جس کو دلائل میں نظر و استدلال کی صلاحیت حاصل نہ ہو، اس کے متعلق ''**العامی لامذهب لهٗ**'' فرمایا ہے، اور اس پر مذہب معیّن کی تقلید کے لازم نہ ہونے کو ''اصح'' قرار دیا ہے، خواہ وہ اس کا التزام ہی کیوں نہ کر چکا ہو۔

اور آج کل دنیا بھر میں عوام کی اکثریت کا یہی حال ہے کہ وہ اپنے آپ کو برائے نام ہی حنفی وغیرہ کہتے ہیں۔ [1]

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمہ اللہ، قضائے قاضی کے مسئلہ کے متعلق بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

''قاضی حنفی نے کسی مختلف فیہ مسئلہ میں اپنی رائے کے خلاف فیصلہ اگر ناسیاً کیا ہو، تو امام ابوحنیفہ کے یہاں یہ فیصلہ نافذ ہوگا، اور اگر فیصلہ قصد وعمد کا نتیجہ ہو، تو پھر قاضی مجتہد ہو، یا مقلد، دونوں صورتوں میں امام صاحب سے دو روایتیں ہیں،

---

[1] ثم اعلم أنه ذكر في التحرير وشرحه أيضا أنه يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل .وبه قال الحنفية والمالكية وأكثر الحنابلة والشافعية .وفي رواية عن أحمد وطائفة كثيرة من الفقهاء لا يجوز .ثم ذكر أنه لو التزم مذهبا معينا .كأبي حنيفة والشافعي، فقيل يلزمه، وقيل لا وهو الأصح اهـ وقد شاع أن العامي لا مذهب له(رد المحتار على الدر المختار، ج ۱، ص ۴۸، مقدمة)

مطلب العامي لا مذهب له قلت :وأيضا قالوا العامي لا مذهب له، بل مذهبه مذهب مفتيه، وعلله في شرح التحرير بأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال وبصر بالمذهب على حسبه، أو لمن قرأ كتابا في فروع ذلك المذهب وعرف فتاوى إمامه وأقواله .وأما غيره ممن قال أنا حنفي أو شافعي لم يصر كذلك بمجرد القول كقوله أنا فقيه أو نحوي اهـ وتقدم تمام ذلك في المقدمة أول هذا الشرح(رد المحتار على الدر المختار، ج ۴، ص ۸۰، كتاب الحدود، باب التعزير)

والحاصل :أن العلماء اختلفوا في لزوم مذهب معين، وصحح كل أحد منهم ما ذهب إليه، وعدم اللزوم هو الراجح كما ذكرناه بعد أن لا يخرج عن المذاهب الأربعة، والله ولي التوفيق(خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد، لعبدالغني النابلسي، ص ۸، مطلب :هل على الإنسان التزام مذهب معين أم لا؟)

ایک روایت کی بنیاد پر بہر حال فیصلہ نافذ ہوگا، اور دوسری روایت عدمِ نفاذ کی ہے، اور صاحبین ہر سہ صورت میں عدمِ نفاذ کے قائل ہیں۔

لو قضى في المجتهد فيه ناسيا لمذهبه مخالفا لرأيه نفذ عند أبي حنيفة رواية واحدة، وإن كان عامدا ففيه روايتان، وعندهما لا ينفد في الوجهين......هذا كله في القاضي المجتهد (رد المحتار، ج۴، ص ۴۶۴)

وفي شرح الوهبانية للشرنبلالي قضى من ليس مجتهدا كحنيفة زماننا بخلاف مذهبه عامدا لا ينفذ اتفاقا (الدر المختار)

اس اتفاقاً پر شامی نے یہ لکھ کر:

"هذا مبني على إحدى الروايتين عن الإمام في العامد أما على رواية النفاذ فلا تصح حكاية الاتفاق"

بات اچھی طرح صاف کردی۔

بحر کا دعویٰ بھی سن لیجئے:

"وادعى في البحر أن المقلد إذا قضى بمذهب غيره أو برواية ضعيفة أو بقول ضعيف نفذ" (رد المحتار، ۴، ص ۴۶۴)

اور صاحبین کا اصل مسلک، اور ان سے معتمد علیہ روایت تو یہی ہے کہ قضاءِ مقلد بخلاف رائے نافذ نہیں ہوگی، لیکن ایک روایت ان سے بھی نفاذ کی ہے:

"إذا لم يكن القاضي مجتهدا وقضى بالفتوى على خلاف مذهبه نفذ وليس لغيره نقضه وله نقضه، كذا عن محمد وقال الثاني ليس له نقضه"

بزازیہ کی اسی روایت کی بنیاد پر صاحبین بھی نفاذ کے قائل ہیں۔

فرق صرف یہ ہے کہ امام محمد خود اس قاضی کو اس فیصلہ کے توڑنے کا اختیار دیتے ہیں، جو فیصلہ وہ اپنی رائے کے خلاف کر چکا ہے، اور امام ابو یوسف اس کو بھی اس کا اختیار نہیں دیتے۔

یہ گفتگو تو اصل رائے پر ہوئی، اب فتویٰ اور تصحیح میں بھی اختلاف ہے:

''والفتوی علی قولهما، وذکر فی الفتاوی الصغری أن الفتوی علی قوله، فقد اختلف فی الفتوی''(شامی)

علامہ ابنِ ہمام نے زمانہ کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے کہ کہیں ہوائے نفس کے متبعین اسے اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کا ذریعہ نہ بنالیں، صاحبین کا قول پسند کیا ہے۔

والوجه فی هذا الزمان أن یفتی بقولهما؛ لأن التارک لمذهبه عمدا لا یفعله، إلا لهوی باطل لا لقصد جمیل (شامی، ج۴، ص ۴۶۴)

مندرجہ بالا تفصیل کی روشنی میں اب ''قضاء علی الغائب'' جو ایک امرِ مجتہد فیہ ہے، اس کا حکم یہ معلوم ہوا کہ اگر قاضی حنفی نے قضاء علی الغائب کیا، تو یہ فیصلہ اس نے ناسیاً کیا ہوگا، یا عامداً، پھر وہ مجتہد ہوگا یا مقلد۔

امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کی بنیاد پر ان تمام صورتوں میں اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اور دوسری روایت کی بنیاد پر عمداً فیصلہ نافذ نہ ہوگا، بزازیہ نے جو روایتِ ضعیفہ صاحبین سے نقل کی ہے، اس کی بنیاد پر قاضی مقلد کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔

اب جو لوگ امام صاحب کی روایت اختیار کرتے ہیں، ان کے نزدیک قضاء علی الغائب نافذ ہوگی، چاہے قاضی شافعی ہو یا حنفی (اسلامی عدالت، ص ۳۸۶ و ۳۸۷، رکنِ خامس، مقضی علیہ، قضاء علی الغائب کا مسئلہ، مطبوعہ ''ادارۃ القرآن کراچی''، تاریخ اشاعت 1993ء)

آج کل قضاء علی الغائب اور فسخِ نکاح وغیرہ کے مقدمات میں غیر مجتہد اور کسی مجتہد کی تقلیدِ شخصی کا التزام نہ کرنے والے مسلمان جج فیصلے کرتے رہتے ہیں، جو مجتہد فیہ ہونے کی وجہ سے بعض فقہائے کرام کے قول کے مطابق درست قرار پاتے ہیں، اور بعض کے نزدیک خطاء اور ان کو ضرورت کے تحت بہت سے علمائے عصر و اہلِ افتاء معتبر و نافذ قرار دیتے ہیں، جس کی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ایک روایت سے تائید بھی ہوتی ہے۔

اور ان کو غیر معتبر و غیر نافذ قرار دینے کی صورت میں عملی اعتبار سے کئی قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہوسکتی ہیں۔

اس کے بعد عرض ہے کہ جناب کا پیش کردہ تقلید کا معاملہ بھی ہمارے مبحوث فیہ مسئلہ سے جدا ہے، اور اس میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ عمل کرنے والا کس درجہ کا شخص ہے، آیا کہ اس پر کسی متعین امام کی جملہ مسائلِ مجتہد فیہ میں مطلقاً اور علی التعیین تقلید لازم ہے یا نہیں، اور وہ قولِ مخالف پر عمل کس بنیاد پر کر رہا ہے، یہ ایک مستقل موضوع ہے، افراد و شخصیات اور ان کی علمی صلاحیت کے اعتبار سے حکم مختلف ہوسکتا ہے۔

اور اس بارے میں بعض اہلِ علم حضرات کا چند اقوال تک محدود رہ کر جمود اختیار کرنا ہمارے نزدیک معتدل طریقہ نہیں ہے۔

اس موضوع سے متعلق تحقیق و تفصیل بندہ نے اپنی ایک مستقل زیرِ تالیف کتاب ''اجتہاد و تقلید اور افتاء و استفتاء'' میں ذکر کر دی ہے۔

کیا مجوّزین کا قول تفرد میں داخل ہے؟

(4)...... جناب نے مجوزین کے قول پر تفرد کا جو حکم لگایا ہے، اولاً تو اس سے اتفاق مشکل ہے، کیونکہ یہ قول بعض مشائخِ حنفیہ کا پہلے سے موجود ہے، اور اس کی تصحیح بھی کی گئی ہے، اور جلیلُ القدر متعدد ائمۂ متبوعین اس کے قائل ہیں، اور سلف و متقدمین سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

پس یہ کوئی مخترع قول نہیں، بلکہ پہلے سے اصحابِ فقہ و اصحابِ علم، بلکہ فقہائے کرام اور محدثینِ عظام کی ایک جماعت کا قول رہا ہے، ورنہ تو یہ تفرد یا شذوذ کا حکم حنفیہ کے بہت سے ایسے معروف اقوال پر بھی لگایا جاسکتا ہے کہ جو جمہور فقہائے کرام و محدثینِ عظام کے خلاف ہیں۔ [1]

دوسرے اس قول کے دلائل بھی وزنی ہیں، اگر کوئی محقق عالمِ دین دلائل یا ضرورت کی بنیاد پر اس قول کو ترجیح دے، تو فقہی اعتبار سے اس میں کوئی مانع نہیں ہے اور اس پر نکیر روا نہیں ہے،

---

[1] (قوله وينبغي أن يفتى به) قال في نور العين :لقد أجاد فيما أفاد لكنه أوهم بقوله قبله عندي إنه تفرد به مع أنه مختار كثير من السلف والخلف(رد المحتار على الدر المختار، ج٦،ص ٧٠٣، كتاب الوصايا)

اورہم نے متعدد محقق مشائخ وفقہاء سے اس کی تائیدات نقل کی ہیں، جہاں تک اکثر مشائخِ حنفیہ واکابر کے فتوے کا تعلق ہے، تو اس کی وضاحت وتصریح ہم خود اپنے مضمون میں کر چکے ہیں، اوراس قول پرعمل کی گنجائش کی تصریح بھی۔ [1]

جہاں تک اس طرح کے موقع پر تفرد کا تعلق ہے، تو اس سلسلہ میں پہلے تو تفرد کی جامع فقہی تعریف اور پھراس کا فقہاء سے حکم پیش کرنے کی ضرورت ہے، اور یہ بھی کہ علامہ ابنِ ہمام کے وہ کون کون سے تفردات ہیں؟ تب ہی اس پر مزید کچھ کہا جا سکتا ہے۔

علامہ ابنِ ہمام نے بہت سے مسائل میں اپنی طرف سے ترجیح یا تخریج کر کے بعض مسائل کو بیان کیا ہے، اور بعض مسائل میں غیر ظاہر الروایہ یا صاحبین میں سے کسی کے قول کو راجح اور مفتیٰ بہ قرار دیا ہے، جو ان سے پہلے دیگر حنفیہ نے قرار نہیں دیا، اور آج بیشتر حنفیہ علامہ ابنِ ہمام کی اس طرح کی متعدد آراء پر مختلف مسائل میں عمل پیرا ہیں، تو کیا یہ مسائل بھی علامہ ابنِ ہمام کے تفردات میں داخل ہیں؟

اگر نہیں تو پھر دیگر اہلِ علم حضرات کی طرف سے پیش کردہ اس قسم کے مسائل اور تحقیقات کو تفرد کے زمرہ میں کیوں داخل کیا جاتا ہے۔

غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ جب کوئی مجتہد یا صاحبِ ترجیح اس طرح کا قول کرتا ہے، تو ابتداء

---

[1] ومذهب الحنفية المنع عن المرجوح حتى لنفسه لكون المرجوع صار منسوخا اهـ فليحفظ، وقيده البيرى بالعامي أى الذى لا رأى له يعرف به معنى النصوص حيث قال :هل يجوز للإنسان العمل بالضعيف من الرواية في حق نفسه، نعم إذا كان له رأى، أما إذا كان عاميا فلم أره، لكن مقتضى تقييده بذى الرأى أنه لا يجوز للعامي ذلك .قال في خزانة الروايات :العالم الذى يعرف معنى النصوص والأخبار وهو من أهل الدراية يجوز له أن يعمل عليها وإن كان مخالفا لمذهبه اهـ.
قلت :لكن هذا في غير موضع الضرورة، فقد ذكر في حيض البحر في بحث ألوان الدماء أقوالا ضعيفة، ثم قال :وفي المعراج عن فخر الأئمة :لو أفتى مفت بشيء من هذه الأقوال في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا(رد المحتار على الدر المختار، ج ١ ص ٧٤،مقدمة)
العمل أو الفتيا أو القضاء بالقول الشاذ يختلف بالنسبة للمجتهد والمقلد والعامي.
أما المجتهد :فإنه لا يجوز له التقليد في الجملة .وإنما عليه النظر في الأدلة والترجيح بينها، وسواء في ذلك العمل في حق نفسه أو في الإفتاء والقضاء (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٥، ص٣٥٨، مادة "شذوذ")

میں وہ اسی طرح کا ایک تفرد ہوا کرتا ہے، پھر جب وہ نقل در نقل چلتا ہے، اور قبولِ عام اختیار کر لیتا ہے، تو تفرد نہیں رہتا، اگر وہ تفرد کی بنیاد پر نا جائز ہوتا، تو اس کو کیوں اختیار کیا جاتا۔

اجتہاد کے اجتماعی وانفرادی ہونے کا مسئلہ

(5)...... اسلامک فقہ اکیڈمی کی مبحوث فیہ قرارداد کے متعلق اپنے تاثرات اوران سے متعلق عبارات کو، جن میں کسی منفرد مجتہد کے لئے دوسرے کی تقلید کے عدمِ وجوب کی صراحت ہے، ہم نے حواشی میں درج کر دیا ہے، ان کو ملاحظہ کرنا چاہئے، اور پھر ان کے مقابلہ میں فقہائے کرام نے کسی مجتہد کو انفرادی طور پر اجتہاد اوراس کے نتیجہ میں اپنی رائے قائم کرنے سے منع کیا ہو، تا آنکہ دوسرا مجتہد وغیر مجتہد اس سے متفق نہ ہو، ان کی عبارات پیش کرنی چاہئیں۔

اور جب جناب کے بقول اسلامک فقہ اکیڈمی کی قرارداد میں اجتماعی غور کے لئے مجلس قائم کرنے کو ضروری نہیں قرار دیا گیا، تو ہم نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے، پھر یہ ''**تفسیر القول بما لایرضیٰ به قائله**'' کا صحیح مصداق کیسے ہوسکتی ہے؟ بلکہ ''**یرضیٰ به قائله**'' کا مصداق ہونی چاہئے۔

اور محققین کے نزدیک جزوی اجتہاد بھی جائز ومشروع ہے، اور جب ایسا ہے، تو اجتہاد کرنے والا اسی درجہ کا مجتہد بھی ہے، کیونکہ مجتہد'' فعلِ اجتہاد'' کا ہی ''اسم فاعل'' ہے، متعدد فقہائے کرام نے جزوی اجتہاد کرنے والے کو بھی مجتہد کی اقسام میں شامل کیا ہے، اوراس پر مجتہد کا اطلاق بھی کیا ہے۔ [1]

اور جزوی اجتہاد کے لئے فقہائے کرام نے مجتہد کی صلاحیت وصفات بیان فرما دی ہیں، جس

---

[1] مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہٗ فرماتے ہیں:

اصولیین یہ کہتے ہیں کہ اجتہاد جزئی بھی ہوسکتا ہے، یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کسی ایک مسئلہ میں اجتہاد کے درجہ کو پہنچ جائے، اور دوسرے مسائل میں نہ پہنچے، یہ اجتہاد جزئی اب تک جاری ہے (فقہی مقالات، ج۵ ص۲۱۴، عنوان ''اجتہاد اوراس کی حقیقت'')

عالمِ دین میں بھی کسی مسئلہ سے متعلق وہ موجود ہوں گی، وہ اس درجہ کا مجتہد شمار ہوگا، اس میں اعتراض کی کیا بات ہے، کیونکہ اس کا مدار ان صفات وصلاحیتوں کے پائے جانے پر ہے۔

البتہ بعض اہلِ علم حضرات، جن کا مزاج غیر معمولی جمود وخمود اختیار کرنے اور اس کے برعکس تحقیق واجتہاد کے خلاف چند اقوال تک محدود رہنے کا ہے، ان کے لئے قابلِ تعجب ضرور ہوسکتا ہے۔ [1]

حیلۂ ناجزہ کے مسائل میں مذہبِ غیر پر فتویٰ کی ضرورت سمجھی گئی تھی، اس کے لئے وہاں کے بڑے مراکز ''دارالعلوم دیوبند'' وغیرہ کی رائے کو شامل کرنا ضروری تھا، کیونکہ اس سے پہلے حنفیہ کی یہ رائے نہ تھی، اور مسئلہ حلت وحرمت کا تھا، جس میں قضائے قاضی وغیرہ کی بحثیں بھی شامل تھیں۔

اور ہم نے غیر حنفی کی اقتداء میں جواز کا جو قول لیا ہے، وہ پہلے سے متعدد حنفیہ واکابر کا ہے، لہٰذا اس مسئلہ پر متعدد اصحابِ فقہ واصحابِ اجتہاد متفق ہیں، جس میں نہ تو انتشار کا اندیشہ ہے، اور

---

[1] فیجوز أن یکون شخص مجتهد فی بعض المسائل دون بعض (وهو الحق) أی القول بالتجزؤ |هو الحق كما سبق وجهه ، وأنه عليه الأكثر (تيسير التحرير، ج۴، ص ۲۴۶)

(قوله :والاجتهاد شرط الأولوية) هو لغة بذل المجهود فی تحصيل ذی كلفة وعرفا ذلك من الفقيه فی تحصيل حكم شرعی قال فی التلويح ومعنى بذل الطاقة أن يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وشروطه الإسلام والعقل والبلوغ وكونه فقيه النفس أی شديد الفهم بالطبع وعلمه باللغة العربية وكونه حاويا لكتاب الله تعالى فيما يتعلق بالأحكام وعالما بالحديث متنا وسندا وناسخا ومنسوخا وبالقياس وهذه الشرائط فی المجتهد المطلق الذی يفتی فی جميع الأحكام وأما المجتهد فی حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم مثلا كالاجتهاد فی حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بالنكاح اهـ ومراد المصنف هنا الاجتهاد بالمعنى الأول نهر(رد المحتار على الدر المختار، ج۵،ص ۳۶۵، كتاب القضاء)

لم يزل العلماء ممن لا يدعی الاجتهاد المطلق يصنفون، ويرتبون، ويخرجون، ويرجحون، وإذا كان الاجتهاد يتجزأ عند الجمهور والتخريج يتجزأ (حجة الله البالغة، ج ۱ ، ص۲۲۷)

المحققين من علماء الأصول قرروا :أن الاجتهاد يتجزأ، فيمكن أن يكون بعض العلماء مجتهدًا فی بعض الأبواب أو بعض المسائل دون غيرها (فقه الزكاة للقرضاوی، ج ۱ ، ص۲۳)

واعلم أن اجتماع هذه العلوم إنما يشترط فی حق المجتهد المطلق الذی يفتی فی جميع أحكام الشرع، وليس الاجتهاد عند العامة منصبا لا يتجزأ بل يجوز أن يفوز العالم بمنصب الاجتهاد فی بعض الأحكام دون بعض .فمن عرف طرف النظر فی القياس فله أن يفتی فی مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهرا فی علم الحديث (كشف الأسرار شرح أصول البزدوی، ج۴، ص۱۷ ، حكم الاجتهاد)

نہ ہی تفرد وشذوذ کے الزام کے کوئی معنیٰ، بلکہ اس کے برعکس موجودہ دور میں عدمِ جواز کا فتویٰ عوام میں انتشار کا باعث بن رہا ہے۔

جہاں تک دارالعلوم کراچی کی مسجدِ شرعی سے متعلق حالیہ تحقیق کا تعلق ہے، تو ان حضرات نے بھی فتنہ وانتشار سے بچنے کے لئے دیگر مفتیانِ کرام سے رابطہ کیا ہے، نہ یہ کہ ان کو خود سے تحقیق کر کے اور دوسروں کی رائے حاصل کئے بغیر اس طرح کا فتویٰ جاری کرنا جائز نہ ہو، اور ان میں جزوی اجتہاد کی بھی صلاحیت موجود نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم اور دیگر بہت سے اکابر کی تحقیقات وتصنیفات میں متعدد اجتہادی مسائل ایسے شائع ہوئے ہیں، جو ان کی اپنی تحقیق واجتہاد کا نتیجہ ہیں، اور ان پر دوسرے اہلِ علم حضرات سے اتفاق حاصل کرنے کا اہتمام نہیں کیا گیا۔

پھر مسجدِ شرعی سے متعلق دارالعلوم کراچی کی اس تحریر میں دیگر حضرات سے مشورہ کے لئے باعثِ محرّک مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی رائے بایں الفاظ درج ہے:

> باسمہٖ سبحانہٗ! بندہ نے یہ تحریر دیکھی، الحمدللہ محقق ہے، اور موجودہ شہری زندگی، بالخصوص غیر مسلم ممالک میں اس پر فتویٰ دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، البتہ فتویٰ دینے سے پہلے دوسرے دُور الافتاء سے رجوع کر کے استصواب کرنا چاہئے، بصورتِ دیگر انتشار کا اندیشہ ہے۔ واللہ سبحانہٗ اعلم۔
>
> محمد تقی۔ ۱۴۳۶/۱/۱۷ھ۔

اس عبارت میں دوسروں سے استصواب کی وجہ میں انتشار کے اندیشہ کی تصریح ہے۔

اگرچہ دارالعلوم کی یہ تحریر ہمیں بعد میں دستیاب ہوئی، لیکن اس سے پہلے ہم نے اس بات کی تعبیر بایں الفاظ کی ہے:

> اس طرح کے مسائل میں فتنہ وانتشار وغیرہ سے بچنے کے لئے، جو کہ ایک انتظامی چیز ہے، حتی الامکان دوسرے اہلِ علم حضرات کی آراء کو شامل کرنا مناسب ہے، نہ

یہ کہ کسی اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے صاحبِ علم کو، خواہ وہ خاص اس جزئی مسئلہ میں ہی مجتہدانہ صلاحیت رکھتا ہو، اپنے اجتہاد کی روشنی میں رائے قائم کرنا جائز نہ ہو (تمہید غیر حنفی کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا حکم، حاشیہ)

بہر حال بہت سے مسائل میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت اور افادیت تو اپنی جگہ ہے، اس سے انکار نہیں، لیکن اس کی وجہ سے دوسرے فقہائے کرام کو اپنی رائے دینے سے روکا نہیں جاسکتا، چنانچہ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہٗ اپنے مقالہ ''الفتوی الجماعی'' میں فرماتے ہیں کہ:

کسی فقہ اکیڈمی یا ادارہ کے لئے ممکن نہیں کہ وہ پوری دنیا کے فقہاء کو جمع کر سکے، اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ دیگر فقہائے کرام کو اپنی آراء کا اظہار کرنے سے روک دیا جائے، جب یہ ممکن نہیں، تو یہ کیسے ممکن ہے کہ کوئی اکیڈمی یا ادارہ اپنی قراردادوں کا دوسروں کو پابند بنائے، یا ان قراردادوں کو اجماعِ امت کی حیثیت دے دی جائے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ وہ قراردادیں نہایت مفید ہیں، جدید مسائل کو حل کرنے میں ان سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، اوران کے مضبوط دلائل وبراہین کو مرجعیت حاصل ہوسکتی ہے (فقہی مقالات، ج۶ص ۳۲۰)

اوراس طرح کے مسائل میں بندہ مدتِ دراز سے خود بڑے اور اہم دارالافتاؤں اور اہلِ علم حضرات سے رائے حاصل کرنے کی کوشش اوراہتمام کرتا رہا ہے، لیکن عموماً یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ اصاغر وہم عصر اہلِ علم حضرات کی تحقیق کو خاص قابلِ اعتناء وقابلِ جواب نہیں سمجھا جاتا، اوراس کے برعکس بڑے جامعات اور بڑی شخصیات کی تحقیقات کو نہ صرف یہ کہ قابلِ اعتناء سمجھا جاتا ہے، بلکہ عقیدت مندی اور دیگر وجوہ سے اس رائے پر موافقت کا بھی زیادہ تأمل کیے بغیر اظہار کردیا جاتا ہے۔

اور بعض مرتبہ بزرگوں کے دیگر معمولات کی وجہ سے رائے آنے میں تاخیر ہوتی ہے، لہٰذا اگر ہر مسئلہ میں تمام حضرات کی رائے کا انتظار کیا جائے، تواس سے تحقیقی کام تعطل کا شکار ہو جائے

گا، جس کی وجہ سے سب حضرات کی رائے کا انتظار کرنے یا ان کی رائے کو حتمی حیثیت دینے کا اہتمام نہیں کیا جاتا۔

حرمین میں وتروں سے علیٰحدگی میں فتنہ واعراض لازم آنے کا مسئلہ

(6)......حرمین شریفین میں جب فرض نماز اور تراویح باجماعت پڑھ کر وتروں میں ایک بڑی تعداد کو الگ اپنے اپنے وتر پڑھنے کا حکم بتایا جائے گا، تو اس میں ایک گونہ فتنہ وانتشار ضرور لازم آئے گا، نیز عوام کو یہ مسئلہ کیسے بتایا جائے، کیا یہ کہہ کر کہ حرمین شریفین کے ائمہ کے وتر درست نہیں ہوتے، جس کا شکوہ جناب نے بھی اپنی پہلی تحریر میں کیا تھا، قطع نظر اس سے کہ وتر کو باجماعت پڑھنا کیا حیثیت رکھتا ہے، ورنہ تو مخصوص امام کی اقتداء میں فرض نماز باجماعت پڑھنا بھی لازم نہیں، بلکہ وہ بھی کسی دوسرے امام کی اقتداء میں یا مسجد کے علاوہ کسی دوسری جگہ جماعت کر کے اور عدمِ جواز کی صورت میں تنہاء ادا کی جاسکتی ہے، اس کے علاوہ جواز کی گنجائش دینے کی دوسری وجوہات بھی ہیں، جن کا ہم اپنے مضمون کے شروع میں ذکر کر چکے ہیں، اور جناب بھی غیر حنفی کی اقتداء میں ممکنہ توسع کی طرف رجحان رکھتے ہیں، تو اس کے جواز کے لئے کوئی دوسرا اصول جناب کے علم میں ہو، تو پیش کرنا چاہئے۔

آخری گزارش کے متعلق عرض ہے کہ غیر حنفی کی اقتداء میں نماز کے حکم سے متعلق جو بندہ کا موجودہ موقف ہے، اور اس کے متعلق بندہ نے جو تحقیق کی ہے، وہ بندہ کی نظر میں فی الحال حتمی ہے، اور اس وقت بندہ کی ذاتی رائے اسی کے مطابق ہے۔

اور یہ رائے مدتِ دراز کے غور وفکر اور اکابر و معاصر اہلِ علم حضرات کی آراء ملاحظہ کرنے کے بعد قائم ہوئی ہے، اور عدمِ جواز کے پہلو پر اس سے پہلے تحقیق شائع ہوئی تھی۔

پھر یہ تحریر اہلِ علم حضرات کو اس جدید موقف سے آگاہ کرنے کی غرض سے ارسال کی گئی تھی، اور دوسروں کی طرف سے جواب موصول ہونے کے متعلق بندہ کا دیرینہ تجربہ کوئی خوشگوار

ثابت نہیں ہوا، کیونکہ اس انتظار میں اکثر تعطل کی نوبت آ جاتی ہے۔

اور ماہنامہ ''التبلیغ'' میں جدید موقف کی اشاعت کا مقصد بھی، اپنے سابق موقف سے رجوع کا اعلان اور اس کی تشہیر ہے، تاکہ جن حضرات نے پہلے موقف کو ملاحظہ کیا ہے، ان کے سامنے جدید موقف آ جائے۔ [1]

اس کے بعد دیگر حضرات کی رائے سامنے آنے پر ان کے متعلق غور کرنے کے لئے ہماری طرف سے ہمہ وقت آمادگی ہے (جس طرح کہ جناب کا موقف سامنے آنے پر اس کے متعلق غور وفکر کر کے گزارشات پیش کی گئیں) اور اگر دوسرے اہلِ علم حضرات کی طرف سے کوئی قابلِ اصلاح و رجوع بات محسوس ہوئی، تو جس طرح پہلے موقف سے رجوع کیا گیا، اسی طرح اس کے بعد بھی اصلاح اور رجوع کا اعلان کیا جا سکتا ہے، فقہائے کرام کے متعدد اقوال جدید اور قدیم اور راجح و مرجوح ہونے کے اعتبار سے ملتے ہیں۔

البتہ جو اہلِ علم حضرات اس طرح کے رجوع اور اعلان کا مزاج نہ رکھتے ہوں، ان کے لئے اس طرح کی اشاعت و اعلان میں دشواری پیش آ سکتی ہے۔ فقط

وَاللّٰہُ سُبۡحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعۡلَمُ وَعِلۡمُہٗ اَتَمُّ وَاَحۡکَمُ.

محمد رضوان

۱۵/ ربیع الاول/ ۱۴۳۶ھ 07/ جنوری/ 2015ء بروز بدھ

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

---

[1] رجوع المفتي عن فتياه: إذا تبين للمفتي أنه أخطأ في الفتيا وجب عليه الرجوع عن الخطأ إذا أفتى في واقعة أخرى مماثلة، لكتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى رضي الله عنه " :ولا يمنعنک قضاء قضيت فيه اليوم، فراجعت فيه رأيک، فهديت فيه لرشدک أن تراجع فيه الحق فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل .

ثم إن كان المستفتي لم يعمل بالفتيا الأولى لزم المفتي إعلامه برجوعه، لأن العامي يعمل بها لأنها قول المفتي، وإذا رجع عنها فليست قولا له في تلک الحال.

وإن كان قد عمل بها قال النووي :يلزمه إعلامه حيث يجب النقض أي إذا خالف قاطعا من نص أو إجماع، لأن ما رجع عنه قد اعتقد بطلانه (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۳۲، ص ۴۴، مادة ''فتوى'')

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی و تحقیقی سلسلہ

صبحِ صادق و کاذِب

اور

وقتِ عشاء کی تحقیق

صبح صادق اور صبح کاذب کی تعریف و حقیقت، صبح صادق و صبح کاذب کی حدِ تام ورسومِ ناقصہ کی بحث، صبح صادق میں اولِ طلوع کا اعتبار ہونے کی تحقیق، فجر اور مغربِ حنفی کا وقت مساوی اور برابر ہونے اور صبح صادق اور عشائے حنفی کے سورج کے متعین زیرِ افق ہونے پر کلام، اور اس سلسلہ میں بعض اکابر کے ایک اختلاف کی وضاحت، اور اس پر اہلِ علم حضرات کی آراء

مؤلف

مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (قٓ)

(تو غفلت میں تھا اس سے، اب ہم نے تجھ سے تیرا پردہ اُٹھادیا، تو آج تیری آنکھیں کھل گئیں)

كشفُ الغطاء

عن وقتِ

الفجر والعشاء

بجواب

كشف الغشاء عن اوقاتِ الفجر والعشاء

رسالہ ''صبح صادق وکاذب اوروقتِ عشاء کی تحقیق'' پرایک معترض صاحب کے اعتراضات وتنقیدات اورشبہات کاتحقیقی اورمفصّل ومدلّل جائزہ۔

مؤلف

مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی وتحقیقی سلسلہ

اشكاليات فلكية وفقهية حول

تحديد مَواقيت الصلاة

ويليه

كيفيةُ التحقق من صحة مواقيت الصلاة فى التقاويم

للشيخ محمد شوكت عودة

رئيس: المشروع الاسلامى لرصد الأهلة.ICOP

رئيس سابقاً: لجنة رصد الأهلة والمواقيت فى الجمعية الفلكية الأردنية

عضو مؤسس فى الاتحاد العربى لعلوم الفضاء والفلك.

عضو اللجنة الرسمية التابعة الوزارة الأوقاف لحساب مواقيت الصلاة الأردنية.

عضو اللجنة الرسمية التابعة للهيئة العامة اللشؤون الاسلامية والأوقاف لمراجعة مواقيت الصلاة فى دولة الامارات.

عضو اللجنة الرسمية التابعة للمجمع الفقهى (رابطة العالم الاسلامى) لحساب مواقيت الصلاة فى أوروبا

التقديم

محمد رضوان المفتى

الناشر

اداره غفران، راولبندى، الباكستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْمَشَاكِلُ الْحَاضِرَةُ فِیْ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ

فقہائے اربعہ کے نزدیک حرمتِ مصاہرت کے ثبوت وعدمِ ثبوت کی صورتوں پر کلام
موجودہ دور میں فقہ حنفی کے مطابق حرمتِ مصاہرت ثابت ہونے کی
صورتوں میں پیش آمدہ مشکلات اور فقہی تناظر میں اُن کا حل
اہلِ علم حضرات کی آراء وتبصرے

افادات
حضرت مولانا محمد زاہد صاحب مدظلہم
(شیخ الحدیث ونائب مہتمم: جامعہ امدادیہ، فیصل آباد)

ترتیب وحواشی
مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران چاہ سلطان راولپنڈی پاکستان

نام کتاب: اَلْمَشَاکِلُ الْحَاضِرَۃُ فِیْ حُرْمَۃِ الْمُصَاھَرَۃِ

افادات: مولانا محمد زاہد صاحب مدظلہم

مرتب: مفتی محمد رضوان

طباعتِ اوّل: ذوالحجہ ۱۴۲۸ھ جنوری 2008ء طباعت ششم: شعبان 1437ھ مئی 2016ء

صفحات: 146

ملنے کا پتہ

کتب خانہ ادارہ غفران چاہ سلطان گلی نمبر 17 راولپنڈی پاکستان

فون 051-5507270 فیکس 051-5702840

فہرست

مضامین — صفحہ نمبر

رائے گرامی

(حضرت مولانا محمد زاہد صاحب، شیخ الحدیث ونائب مہتمم: جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

برادرِ مکرم جناب مولانا مفتی محمد رضوان صاحب مدظلہم وقتاً فوقتاً اہلِ علم وافتاء کو عصرِ حاضر کے قابلِ غور مسائل کی طرف متوجہ کرکے ''جاگو اور جگاؤ'' کا فرضِ کفایہ ادا کرتے رہتے ہیں، عصرِ حاضر میں حرمتِ مصاہرت کے بعض مسائل میں فقہ حنفی پر عمل کرنے میں جو مشکلات پیش آرہی ہیں وہ اہلِ افتاء سے مخفی نہیں، مفتی محمد رضوان صاحب اس مسئلے میں بھی اہلِ علم کو غور وفکر کی دعوت دینا چاہتے ہیں، اس مقصد کے لئے اس موضوع پر احقر کے ایک عربی مقالے کا خلاصہ شائع کرنا چاہتے ہیں، یہ تلخیص انہوں نے میرے پاس نظرِ ثانی کے لئے بھیجی ہے، میں اسے بغور اور بالاستیعاب تو نہیں دیکھ سکا، تاہم جتنا دیکھا ہے اس سے اندازہ یہی ہوا ہے کہ ضروری ضروری اجزاء اس تلخیص میں آگئے ہیں۔ [1]

اس کی اشاعت کا مقصد ہی اس مسئلے پر دعوتِ غور وفکر دینا ہے، تاکہ دیگر اہلِ علم کی آراء کے ذریعے بات آگے بڑھے اور مسئلے کے دیگر تشنہ پہلوؤں پر بھی روشنی پڑے، مجھے قوی امید ہے کہ اس مضمون کی اشاعت اس مقصد کے حصول کے لئے بارآور ثابت ہوگی، اصل مضمون میں مسئلے پر دلیل کے نقطۂ نظر سے بھی بحث کی گئی ہے، اس کا مقصد فقہاء کی آراء میں محاکمہ نہیں ہے، جیسا کہ مضمون کے شروع میں احقر نے عرض کردیا ہے، بلکہ مقصد یہ جاننے کی کوشش کرنا ہے کہ ہمارے فقہاء نے حرمت کا قول قوتِ دلیل کی بنیاد پر اختیار کیا ہے یا احتیاط کی وجہ سے، دوسری صورت میں دیگر فقہاء کا قول اختیار کرنے میں وہ تردد نہیں ہونا چاہئے جو پہلی صورت میں ہوسکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ مفتی رضوان صاحب کو یہ قدم اٹھانے پر جزائے خیر عطا فرمائے اور اسے کسی بہتر نتیجے تک پہنچنے کا ذریعہ بنائے۔ آمین۔ محمد زاہد۔

۱۷/۱۱/۱۴۲۸ھ ۔خادم جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد

---

[1] پہلے اس مقالہ کی تلخیص شائع کی گئی تھی، لیکن متعدد اہلِ علم حضرات کی خواہش پر اس مقالہ کے باقی ماندہ حصہ کو بھی اس مرتبہ کی اشاعت میں شامل کرلیا گیا، اور اس طرح اب مولانا موصوف کا مکمل مقالہ شائع ہورہا ہے۔ محمد رضوان۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

(از مرتب)

مدتِ دراز سے بعض اہلِ علم حضرات کی خواہش بلکہ بعض حضرات کی طرف سے اصرار تھا کہ حنفیہ کے قول کے مطابق غیر مباح وطی اور دواعیِ وطی کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہونے کے فتوے پر عمل کرنے میں آج کل معاشرہ میں شدید مشکلات پیش آتی ہیں، اس لئے اس مسئلہ میں دفعِ حرج کے لئے گنجائش کی صورت نکالنی چاہئے، کیونکہ ایک طرف تو لوگوں کے ایمان کی حالت یہ ہے کہ تین طلاقیں واقع ہونے کے بعد (جس میں شرعی حلالہ کی صورت میں حلت کی شکل موجود ہوتی ہے) ائمۂ اربعہ کی مخالفت کرتے ہوئے بیوی اور بچوں کی خاطر ایک وقت کی تین طلاقوں کے بعد بھی اسی طرح میاں بیوی کی طرح زندگی گزارتے رہتے ہیں، یا پھر تین طلاقوں کے ایک ہونے کا فتویٰ لے کر مطمئن ہوجاتے ہیں اور بعض اوقات اپنا مسلک ہی تبدیل کردیتے ہیں، جبکہ حرمتِ مصاہرت کا مسئلہ تو تین طلاقوں کی طرح کا جمہور کے مابین اجماعی بھی نہیں ہے اور خود فقہائے اربعہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، بلکہ حرمتِ مصاہرت کی بعض صورتیں حنفیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہائے کرام کے نزدیک معتبر و مؤثر نہیں، لیکن فقہ حنفی کی رُو سے حرمتِ مصاہرت کے حکم کا معاملہ طلاقِ ثلاث سے بھی زیادہ سخت ہے، یعنی اس میں حرمتِ مؤبّدہ ثابت ہوجاتی ہے اور حلت کی کوئی صورت نہیں رہتی، خواہ کسی سے لاعلمی کی وجہ سے یا غلط فہمی کی بنیاد پر اس طرح کی غلطی سرزد ہوئی ہو۔ جبکہ فقہائے کرام نے مجتہد فیہ مسائل میں کمزور ایمان والے عوام کے لئے بطورِ خاص تخفیف وتیسیر کا حکم بیان کیا ہے۔ [1]

---

[1] واستشهد له بما فی التجنیس عن الحلوانی أن كسالى العوام إذا صلوا الفجر عند طلوع الشمس لا يمنعون لأنهم إذا منعوا تركوها أصلا، وأداؤها مع تجويز أهل الحديث لها أولى من

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

دارالافتاؤں میں کثرت سے حرمتِ مصاہرت سے متعلق استفتاء آتے رہتے ہیں اور دارالافتاء کی طرف اس دور میں رجوع کرنے والے اکثر حضرات میں پھر بھی کچھ نہ کچھ دین کے حکم پر عمل کرنے کا جذبہ ہوتا ہے، جبکہ بیشتر لوگ، جن کا دین سے تعلق کمزور ہوتا ہے وہ تو دارالافتاء کا رخ ہی نہیں کرتے، اِلَّا یہ کہ کوئی مجبوری آن پڑے۔

ان حالات میں بعض افراد خصوصاً جن سے خطاءً یا لاعلمی کی حالت میں بعض ایسے امور سرزد ہوجاتے ہیں جن کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک عورت میں حرمتِ مؤبدہ کا حکم ثابت وقائم ہوجاتا ہے، حرمت کے فتوے پر عمل کرنا اور کرانا آسان کام نہیں ہوتا۔

اولاً تو بعض اوقات حرمت کی وجہ ظاہر کرنا ہی معاشرے میں ایک مشکل کام ہوتا ہے، کیونکہ اس طرح کی وجہ دوسروں کو بتلانا ایک فتنہ وفساد برپا ہونے کا سبب بنتا ہے، اور اگر اصل وجہ ظاہر نہ کی جائے تو علیٰحدگی کی کوئی اور معقول وجہ بھی جو دوسروں کے لئے اطمینان کا باعث ہو، ظاہر کرنا مشکل ہوتا ہے۔

بعض علاقوں میں صورتِ حال یہ ہے کہ طلاق یا تفریق کی وجہ کوئی بھی ہو، یہ معاملہ نہایت

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

ترکھا أصلا(رد المحتار، ج۲،ص ۱۷۱، کتاب الصلاۃ،باب العیدین)

وفی القنیة کسالی العوام إذا صلوا الفجر وقت الطلوع لا ینکر علیهم؛ لأنهم لو منعوا یترکونها أصلا ظاهرا ولو صلوها تجوز عند أصحاب الحدیث والأداء الجائز عند البعض أولی من الترک أصلا(البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج۱،ص ۲۶۴، کتاب الجنائز)

وهذا کله إنما هو بحسب حال الإنسان، وأما العوام فلا یمنعون من تکبیر قبلها قال أبو جعفر لا ینبغی أن یمنع العامة من ذلک لقلة رغبتهم فی الخیرات اهـ.

وکذا فی التنفل قبلها قال فی التجنیس سئل شمس الأئمة الحلوانی أن کسالی العوام یصلون الفجر عند طلوع الشمس أفنزجرهم عن ذلک قال لا؛ لأنهم إذا منعوا عن ذلک ترکوها أصلا وأداؤها مع تجویز أهل الحدیث لها أولی من ترکها أصلا اهـ.(البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج۲، ص۱۷۳، کتاب الصلاۃ،باب العیدین)

ولا ننهی کسالی العوام عن صلاة الفجر وقت الطلوع لأنهم قد یترکونها بالمرة والصحة علی قول مجتهد أولی من الترک (مراقی الفلاح شرح متن نور الإیضاح،ج۱،ص۷۶، کتاب الصلاۃ)

سنگین نتائج کا حامل ہوتا ہے، جو لڑائی جھگڑے، قتل وقتال کی شکل بھی اختیار کر لیتا ہے۔[1]
ورنہ زندگی بھر کے لئے عداوت ودشمنی جاری رہنے میں تو کوئی شبہ ہی نہیں ہوتا، اور پھر اس کے نتیجہ میں اسلامی بیت المال اور کفالتی ادارے نہ ہونے کی وجہ سے بیوی کے نان ونفقہ اور اولاد کی تعلیم وتربیت، اور ان کے نان ونفقہ اور کفالت کے کئی سنگین معاملات بھی پیش آتے ہیں۔
خاص طور پر جبکہ بال بچے بھی ہو چکے ہوں، اور مرد وعورت عمر رسیدہ ہوں، اور ایک دوسرے کے علاوہ کوئی سہارا نہ ہو، میاں بیوی کے درمیان تفریق اور جدائیگی میں سخت حرج لاحق ہوتا ہے، علاوہ ازیں آج کل اجتماعی رہن سہن یعنی جوائنٹ فیملی سسٹم زیادہ رائج ہو گیا ہے، خصوصاً تنگ اور گنجان علاقوں میں، شہری زندگی میں جہاں ایک ایک کمرہ میں میاں بیوی اور بچے زندگی بسر کرتے ہیں، ان حالات میں خطاءً حرمتِ مصاہرت کی بعض صورتوں کا وقوع پہلے زمانہ کی تمدنی زندگی کے مقابلہ میں زیادہ ہو گیا ہے۔
اس کے علاوہ بہت سے عوام کے سامنے جب اس طرح کا حکم پیش کیا جاتا ہے، تو وہ کہتے ہیں کہ لاعلمی اور غلطی کی وجہ سے انسان کی بیوی کا ہمیشہ کے لئے حرام ہو جانا، اور بنے بنائے گھر اور خاندان کا آناً فاناً اُجڑ جانا سمجھ سے بالاتر ہے، اور اس کے بعد حلال ہونے کی بھی کوئی صورت نہ رہے، یہ اور بھی زیادہ حیران کن بات ہے۔ اور جب میاں بیوی خود ہر طرح کی شرعی پابندیوں کے ساتھ زندگی گزار رہے ہوں اور ان دونوں میں سے کسی کی طرف سے قصداً وعمداً اور خطاءً کسی کی طرف سے کوئی حرکت سرزد نہ ہوئی ہو، بلکہ کسی اور کی طرف سے اس طرح کی حرکت کا صدور ہوا ہو، مثلاً کسی عورت کے سُسر نے اپنی بہو کی شرمگاہ کے اندر والے حصہ کو کسی طرح چھپ کر شہوت کے ساتھ دیکھ لیا یا ساس نے اپنے داماد کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھ لیا، ایسی صورت میں مذکورہ عورت کے اپنے شوہر یا مذکورہ داماد کے اپنی بیوی پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو جانے کا مسئلہ سب سے زیادہ حیران کن ہوتا ہے، کیونکہ یہ تو

---

[1] اس طرح کے کئی واقعات بندہ کے علم میں بھی آ چکے ہیں، بلکہ اس طرح کے فتنے وفسادات رونما ہونے کی صورت میں بعض اہلِ علم حضرات نے ہمارے موقف کے مطابق عمل کر کے فتنوں کا سدِ باب کیا۔

’’کرے کوئی اور بھرے کوئی‘‘ والی بات شمار ہوتی ہے، ایسی صورت میں انہیں مطمئن کرنا بلکہ مسلک پر قائم رکھنا بھی مشکل ہو جاتا ہے۔

اس طرح کی کئی وجوہات کی بناء پر اور مختلف جہات سے حرمتِ مصاہرت وغیرہ کی صورتوں پر غور کرنا اور پیش آمدہ مشکلات کا فقہی تناظر میں حل نکالنا وقت کی اہم ضرورت بن گیا ہے۔

اس موضوع پر ادارہ غفران میں متعدد مرتبہ کئی اہلِ علم حضرات کی اجتماعی انداز میں مشاورت اور غور وفکر ہوا، لیکن مسئلہ کی نزاکت کی وجہ سے اس پر کوئی حتمی فیصلہ نہ ہو سکا، البتہ گنجائش کے پہلو نکالنے کے موقف پر موجود تقریباً تمام اہلِ علم حضرات کا اتفاق رہا۔

اسی دوران کسی ذریعہ سے معلوم ہوا کہ مولانا محمد زاہد صاحب زید مجدہٗ (شیخ الحدیث ونائب مہتمم جامعہ امدادیہ فیصل آباد وابن شیخ الحدیث حضرت مولانا نذیر احمد صاحب رحمہ اللہ) نے اس موضوع پر ایک تفصیلی مقالہ تحریر فرمایا ہے، اس سے استفادہ کرنا چاہئے، جس کے بعد مولانا موصوف سے رابطہ کر کے اس مقالہ کو حاصل کیا گیا۔

یہ مقالہ مجلّہ ’’الدراسات الاسلامیہ‘‘ اسلام آباد، رمضان/ ذوالقعدۃ ۱۴۲۱ھ میں بعنوان ’’**حرمۃ المصاھرۃ بالزنا ومقدماتہٖ**‘‘ شائع ہو چکا ہے۔

یہ مقالہ چونکہ عربی زبان میں تھا اور جملہ اہلِ علم حضرات کو اس سے استفادہ کرنا آسان نہ تھا، بلکہ اس مقالہ تک اکثر اہلِ علم حضرات کی رسائی بھی نہ تھی اور مقالہ بھی غیر معمولی مفصل تھا، جس میں فقہائے کرام کے دلائل پر بھی علمی نوعیت سے کلام کیا گیا ہے، اس لئے اس وقت تو مولانا موصوف کے اس مضمون کے دلائل وغیرہ کے حصہ کو ترک کر کے اس کی تلخیص شائع کرنا مناسب سمجھا گیا، اور اس کو ادارہ غفران کے علمی وتحقیقی سلسلہ کے نمبر 11 میں شائع کیا گیا تھا، لیکن بعد میں بعض اہلِ علم حضرات کی طرف سے اصل اور مکمل مضمون کا مطالبہ اور خواہش ظاہر ہوتی رہی، اور اصل ومکمل مضمون کی نایابی کے باعث یہ اصرار کیا جاتا رہا کہ علمی وتحقیقی سلسلے میں اہلِ علم حضرات کے لئے اس مکمل مقالہ کو شائع کرنا مناسب ہے، تا کہ علمی نوعیت سے غور وفکر کرنے میں سہولت رہے اور یہ مکمل مقالہ اہلِ علم حضرات کے لئے محفوظ بھی

ہو جائے، قطع نظر اس سے کہ کس کو کتنے حصہ سے اتفاق ہے اور کتنے حصہ سے اختلاف ہے۔
اس لئے بالآخر اس مضمون کے باقی حصہ کو بھی کتابت کرا کر اب کی مرتبہ اس میں شامل کیا گیا، اس طرح اب یہ مضمون مولانا موصوف کے مکمل مقالہ پر مشتمل ہے، البتہ درمیان میں کچھ کچھ جگہ نیز حواشی اور عنوانات کا اضافہ بندہ کی طرف سے ہے۔
فقہائے کرام کی تصریح کے مطابق بعض شرائط کے ساتھ ضرورت پڑنے پر اور دفعِ حرج کی خاطر مذہبِ غیر پر فتوے کی گنجائش موجود ہوتی ہے، قطع نظر اس سے کہ دلائل کس جانب قوی ہیں اور کس جانب ضعیف۔
اور پہلے زمانوں میں اس پر عمل بھی ہوتا رہا، لیکن موجودہ دور، جو کہ سب سے زیادہ انقلابی دور ہونے کی وجہ سے تیسیر و تسہیل کی صورتوں میں گنجائش اور دفعِ حرج کا گزشتہ زمانوں کے مقابلہ میں زیادہ متقاضی تھا، اس میں اہلِ علم حضرات کے مخصوص طبقہ کی طرف سے جمود وخمود سامنے آیا جبکہ ان کے مقابلہ میں غیر محتاط اور کمزور علم والے طبقہ کی طرف سے نہ صرف اس طرح کے مسائل میں کھلی چھٹی دی گئی، بلکہ اہل السنۃ والجماعۃ فقہائے کرام کے فقہ اور مسلک سے بھی عوام کو دور کیا گیا اور طرح طرح کی باتیں بنائی گئیں، جس سے کئی مفاسد اور نقصانات ظاہر ہوئے، جو کہ فقہی اعتبار سے غیر معتدل طریقہ ہے۔
اقتضاءِ زمانہ اور حالاتِ زمانہ سے فروعی مسائل میں فقہائے کرام کے موقف کے مطابق گنجائش کا راستہ نکالنا ایک مسلمہ مسئلہ ہے، جیسا کہ زوجۂ مفقود وغیرہ کے بارے میں حنفیہ کے موقف پر جب حالاتِ زمانہ کے تغیر کی وجہ سے مشکلات پیدا ہوئیں، تو مالکیہ وغیرہ کے قول پر فتویٰ دیا گیا۔ [1]

---

[1] وظاهره ترجيح التيسير على قوة الدليل (رد المحتار، ج۴، ص ۵۴۰، كتاب البيوع، مطلب مهم فی أحكام النقود إذا كسدت أو انقطعت أو غلت أو رخصت)
المراد بعموم البلوى: الحالة أو الحادثة التى تشمل كثيرا من الناس ويتعذر الاحتراز عنها، وعبر عنه بعض الفقهاء بالضرورة العامة وبعضهم بالضرورة الماسة، أو حاجة الناس. وفسره الأصوليون

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

دوسری طرف اگر کوئی اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والا مستند عالمِ دین کسی مسئلہ میں غور وفکر اور تحقیق کے نتیجہ میں اہل السنۃ والجماعۃ کے کسی بھی مذہب پر مطمئن ہو، تو اِس کو اُس مذہب کے قول کو اختیار کرنے کی گنجائش ہوتی ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ بما تمس الحاجة إليه فى عموم الأحوال (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۱، ص ۷، مادة "عموم")

عندما يتعلق الأمر بالعموم، وبمصلحة اجتماعية معتبرة، فالأولى بأهل الفتوى أن ييسروا ولا يعسروا، دون تجاوز للنصوص المحكمة، أو القواعد الثابتة .ولهذا جعل الفقهاء من موجبات التخفيف :عموم البلوى بالشىء مراعاة لحال الناس ورفقًا بهم، هذا بالإضافة إلى أن عصرنا الحاضر خاصة أحوج ما يكون إلى التيسير والرفق بأهله(بنوک الحليب،لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوى،مجلة مجمع الفقه الإسلامى التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامى بجدة، ج۲،ص ۲۶۰)

ويَتَخَرَّج منه :أى من جوازِ اتِّباع غيرِ مقلَّده الأوّل، وعدمِ التضييق عليه، جوازُ اتِّباع رخصِ المذاهب :أى أخذَه من المذاهب ما هو الأهونُ عليه فيما يقعُ من المسائل، ولا يمنعُ منه مانع شرعى، إذ للإنسان أن يسلكَ المسلک الأخفَّ عليه إذا كان له إليه سبيلٌ، بأن لم يكن عَمِل بآخر :أى بقول آخر مخالفاً لذلک الأخفّ فيه :أى فى ذلک المحلّ المختلف فيه .كذا فى (شرح السيد بادشاه) على التحرير.

وقول ابن حَزم:إنّ متَّبعَ الرُّخصِ فاسقٌ بالإجماعِ لم يؤخذ به، وهو مردودٌ بما أفتى به العزُّ بن عبدِ السّلام من أنّه لا يتعيَّن على العاميّ إذا قلَّدَ إماماً فى مسألةٍ أن يقلّده فى سائر مسائل الخلاف؛ لأنَّ الناسَ من زمنِ الصحابة رضى الله تعالى عنهم إلى أن ظهرتِ المذاهبَ يسألونَ فيما يسنحُ لهم العلماءَ المختلفين من غيرِ نكيرٍ، وسواءٌ اتَّبع الرخصَ فى ذلک أو العزائم؛ لأنّ مَن جعلَ المصيبَ واحداً، وهو الصحيح، لم يعيِّنه، ومَن جعلَ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ فلا إنكار على مَن قلَّد فى الصواب.

وأمَّا ما حُكِيَ عن ابنِ حَزْم فلعلَّه محمولٌ على مَن تتبَّعَها من غيرِ تقليدٍ لمَن قال بها، أو على الرخص المركبة فى الفعل الواحد .كذا فى)(العقد الفريد)

بل قيل :لا يصحُّ للعاميِّ مذهب؛ لأنّ المذهبَ لا يكون إلَّا لمَن له نوعُ نظرٍ وبصيرةٍ بالمذهب، أو لمَن قرأ كتاباً فى فروعِ مذهبٍ وعرفَ فتاوى إمامه وأقواله، وأمّا مَن لم يتأهل لذلک بل قال :أنا حنفىٌّ أو شافعىٌّ لم يصر من أهلِ ذلک المذهب بمجرَّدِ هذا(الدر الفريد فى بيان حكم التقليد،لاحمد بن محمد الحموى المتوفىٰ ۱۰۹۸ هـ،ص ۱۸، ۱۹،انواع التقليد)

قال القرافى المالكى، وأكثر أصحاب الشافعى، والراجح عند الحنفية منهم ابن الهمام وصاحب مسلم الثبوت:يجوز تتبع رخص المذاهب، لأنه لم يوجد فى الشرع مايمنع من ذلک، إذ للإنسان أن يسلک الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل، بأن لم يكن عمل بآخر، بدليل أن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم الفعلية والقولية تقتضى جوازه، فإنه عليه الصلاة والسلام ماخير بين أمرين قط إلا

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

لیکن آج کسی مستند عالمِ دین کی اس طرح کی تحقیق کو گوارا نہیں کیا جاتا، اور اس پر طرح طرح سے الزامات کی بوچھاڑ کردی جاتی ہے، جو بعض اوقات طعن و تشنیع اور نکیر تک پہنچ جاتی ہے۔ حالانکہ اگر کوئی عالمِ دین نیک نیتی سے اپنی تحقیق کے نتیجہ میں کسی دوسرے قول پر مطمئن ہو، تو

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

اختار أيسرهما مالم يكن مأثماوفى صحيح البخارى عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يحب ماخفف عن أمته.

وقال صلى الله عليه وسلم :بعثت بالحنيفية السمحة وقال أيضا :إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه.وقال عليه السلام أيضا :إن الله قد فرض فرائض وسن سننا وحد حدودا وأحل حراما وحرم حلالا، وشرع الدين فجعله سهلا سمحا واسعا ولم يجعله ضيقا .

وقال الشعبى :ماخير رجل بين أمرين، فاختار أيسرهما إلا كان ذلك أحبهما إلى الله تعالى.

وقال القرافى فى هذه المسألة :يجوز تتبع الرخص بشرط ألا يترتب عليه العمل بما هو باطل عند جميع من قلدهم، أى أن شرط جواز تقليد مذهب الغير ألا يؤدى إلى التلفيق أى ألا يكون موقعا فى أمر يجتمع على إبطاله الإمام الذى كان على مذهبه، والإمام الذى انتقل إليه، كما إذا قلد الإمام مالك فى عدم نقض الوضوء بلمس المرأة بغير شهوة، وقلد الإمام الشافعى فى عدم وجوب ذلك ويلاحظ أن هذا القيد الذى ذكره القرافى وهو :(ألا يترتب على تتبع الرخص العمل بما هو باطل لدى جميع من قلدهم) لادليل عليه من نص أو إجماع، وإنما هو قيد متأخر، كما قرر الكمال بن الهمام فى (التحرير)فإذا جاز للشخص مخالفة بعض المجتهدين فى كل ماذهب إليه، كما بينا، جازت مخالفته فى بعض ماذهب إليه من باب أولى، كما قال صاحب تيسير التحرير .ثم قال : وليس هناك دليل من نص أو إجماع يدل على أن الفعل إذا كانت له شروط، فإنه يجب على المقلد أن يتبع مجتهدا واحدا فى هذه الشروط التى يتوقف عليها هذا الفعل، ومن ادعى دليلا على ذلك فعليه الإتيان به.

وأما مانقل عن ابن عبد البر، من أنه لايجوز للعامى تتبع الرخص إجماعا، فلا نسلم صحة هذا النقل عنه، ولو سلم فلا يسلم صحة الإجماع، إذ فى تفسيق متتبع الرخص عن أحمد روايتان .وحمل القاضى أبو يعلى الرواية المفسقة على غير متأول ولامقلد .وقال ابن أمير الحاج فى التقرير على التحرير :وذكر بعض الحنابلة :أنه إن قوى الدليل، أو كان عاميا، لايفسق .وفى روضة النووى حكاية عن ابن أبى هريرة :لايفسق .والخلاصة :أن مبدأ الأخذ بالرخص أمر محبوب، ودين الله يسر، وماجعل عليكم فى الدين من حرج، والمفروض أن المقلد لم يقصد تتبع الرخص فى كل الوقائع وإنما فى بعض المسائل، وكثيرا ماقال العلماء :من قلد عالما فقد برء مع الله اختلاف العلماء رحمة وربما قال بعضهم :حجرت واسعا إذا التزم العمل بالقول المشهور فى جميع تصرفاته(الفقه الاسلامى وادلتهٗ للزحيلى، ج ١ ص ١٠١ الىٰ ١٠٣، مقدمات ضرورية عن الفقه، المطلب السادس،الفرع الرابع)

نہ صرف یہ کہ اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہوتا ہے، بلکہ اس کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ [1]

---

[1] ذكـر الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة أنه لا يقلد المجتهد مجتهدا غيره، لأن القدرة علـى الاجتهـاد تمنع من التقليد .ومـن عـلـم أدلة الـقبـلة لا يـجـوز له أن يقلد غيره مطلقا، وأما غير المجتهد فعليه أن يقلد المجتهد، لقوله تعالى :(فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)
وإذا كـان هـنـاك أكثر من مجتهد فالمقلد له أن يختار أحدهم، والأولى أن يختار من يثق به أكثر من غيره(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۴، ص ٢ ٧، مادة "استقبال")
قـال فـي جواهر الفتاوى :لـو أن رجـلا مـن أهـل الاجتهـاد برء من مذهبه فى مسألة أو فى أكثر منها بـاجتهـاد لما وضح له من دليل الكتاب أو السنة أو غيرهما من الحجج لم يكن ملوما ولا مذموما بل كـان مـأجـورا مـحـمـودا وهو فى سعة منه وهكذا أفعال الأئمة المتقدمين فأما الذى لم يكن من أهل الاجتهـاد فانتقل من قول إلى قول من غير دليل لكن لما يرغب من غرض الدنيا وشهوتها فهو مذموم آثم مستوجب للتأديب، والتعزير لارتكابه المنكر فى الدين واستخفافه بدينه ومذهبه .اهـ.
ونـقـل السيـوطـى فى رسالته المسماة بجزيل المواهب فى اختلاف المذاهب من فصل الانتقال من مذهب إلى مذهب وهو جائز إلى أن قال وأقول :للمنتقل أحوال:
الأول أن يـكـون السبـب الـحامل له على الانتقال أمرا دنيويا كحصول وظيفة أو مرتب أو قرب من الـمـلـوک وأهـل الـدنيـا فهذا حكمه كمهاجر أم قيس لأن الأمور بمقاصدها ثم له حالان الأول أن يـكـون عـاريـا مـن مـعرفة الفقه ليس له فى مذهب إمامه سوى اسم شافعى أو حنفى كغالب متعممى زماننا أرباب الوظائف فى المدارس حتى أن رجلا سأل شيخنا العلامة الكافيجى -رحمه الله تعالى - مـرـة يـكتـب لـه عـلـى قصة تعليقا بولاية أول وظيفة تشغر بالشيخونية فقال له :مـا مذهبک فقال: مـذهبى خبز وطعام يعنى وظيفة أما فى الشافعية أو المالكية أو الحنابلة فإن الحنفية فى الشيخونية لا خبز لهم ولا طعام فهذا أمره فى الانتقال أخف لا يصل إلى حد التحريم لأنه إلى الآن عامى لا مذهب لـه يـحـقـقـه فهو يستأنف مذهبا جديدا ثانيهما أن يكون فقيها فى مذهب ويريد الانتقال لهذا الغرض فهذا أمره أشد وعندى.أنه يصل إلى حد التحريم لأنه تلاعب بالأحكام الشرعية لمجرد غرض الدنيا.
الـحـال الـثـانـى أن يكون الانتقال لغرض دينى ولـه صورتان :الأولـى أن يـكـون فقيها فى مذهبه وقد تـرجـح عـنـده المذهب الآخر لما رآه من وضوح أدلته وقوة مداركه فهذا ما يجب عليه الانتقال أو يـجـوز كما قاله الرافعى ولهذا لما قدم الشافعى مصر تحول أكثر أهلها شافعية بعد أن كانوا مالكية، والثـانية أن يـكـون عـاريا من الفقه وقد اشتغل بـمذهبه فلم يحصل منه على شيء ووجد مذهب غيره سهـلا عـليه سريعا إدراكه بحيث يرجو التفقه فيه فهذا يجب عليه الانتقال قطعا ويحرم التخلف لأن التـفـقـه عـلـى مـذهب إمام من الأئمة الأربعة خير من الاستمرار على الجهل وليس له من التمذهب سوى اسم حنفى أو شافعى أو مالكى فالتمذهب على مذهب أى إمام كان خير من الجهل بالفقه على كـل الـمذاهب فإن الجهل بالفقه تقصير كبير، وقل أن تصح معه عبادة وأظن هذا هو السبب لتحول الـطـحاوى حنفيا بعد أن كان شافعيا فإنه كان يقرأ على خاله المزنى فاعتاص عليه الفهم يوما فحلف المزنى أنه لا يجيء منه فانتقل حنفيا ففتح عليه وصنف كتابه شرح معانى الآثار فكان إذا قرء عليه

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

دوسرے کسی مجتہد فیہ مسئلہ پر علی الاطلاق نکیر کرنا درست نہیں ہوتا۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾یقول لو عاش خالی کفر عن یمینه، قال بعض العلماء وقد حکی هذه الحکایة لا حنث علی المزنی لأن مراده لا یجیء منه شیء فی مذهب الشافعی قلت :ولا یستنکر ذلک فرب شخص یفتح علیه فی علم دون علم، وفی مذهب دون مذهب وهی قسمة من الله تعالی وکل میسر لما خلق له وعلامة الإذن التیسیر.

الحال الثالث :أن یکون الانتقال لا لغرض دینی ولا لغرض دنیوی بل مجردا عن القصد فهذا یجوز للعامی ویکره أو یمنع للفقیه لأنه قد حصل فقه ذلک المذهب ویحتاج إلی زمن آخر لتحصیل فقه هذا المذهب فیشغله ذلک عما هو الأهم من العمل بما تعلمه وقد ینقضی العمر قبل حصول المقصود من المذهب الثانی فالأولی ترک ذلک انتهت عبارة الرسالة(العقود الدریة فی تنقیح الفتاوی الحامدیة، ج۲،ص۳۲۸،مسائل وفوائد شتی من الحظر والإباحة وغیر ذلک)

إن وجد المستفتی أکثر من عالم، وکلهم عدل وأهل للفتیا، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلی أن المستفتی بالخیار بینهم یسأل منهم من یشاء ویعمل بقوله، ولا یجب علیه أن یجتهد فی أعیانهم لیعلم أفضلهم علما فیسأله، بل له أن یسأل الأفضل إن شاء ، وإن شاء سأل المفضول مع وجود الفاضل، واحتجوا لذلک بعموم قول الله تعالی :(فاسألوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون)، وبأن الأولین کانوا یسألون الصحابة مع وجود أفاضلهم وأکابرهم وتمکنهم من سؤالهم.

وقال القفال وابن سریج والإسفرایینی من الشافعیة :لیس له إلا سؤال الأعلم والأخذ بقوله(الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج۳۲، ص ۴۷،۴۸، مادة "فتوی")

ثم اعلم أنه ذکر فی التحریر وشرحه أیضا أنه یجوز تقلید المفضول مع وجود الأفضل .وبه قال الحنفیة والمالکیة وأکثر الحنابلة والشافعیة .وفی روایة عن أحمد وطائفة کثیرة من الفقهاء لا یجوز .ثم ذکر أنه لو التزم مذهبا معینا .کأبی حنیفة والشافعی، فقیل یلزمه، وقیل لا وهو الأصح اهـ وقد شاع أن العامی لا مذهب له(رد المحتار علی الدر المختار، ج۱،ص۴۸،مقدمة)

مطلب العامی لا مذهب له قلت :وأیضا قالوا العامی لا مذهب له، بل مذهبه مذهب مفتیه، وعلله فی شرح التحریر بأن المذهب إنما یکون لمن له نوع نظر واستدلال وبصر بالمذهب علی حسبه، أو لمن قرأ کتابا فی فروع ذلک المذهب وعرف فتاوی إمامه وأقواله.

وأما غیره ممن قال أنا حنفی أو شافعی لم یصر کذلک بمجرد القول کقوله أنا فقیه أو نحوی اهـ وتقدم تمام ذلک فی المقدمة أول هذا الشرح(رد المحتار علی الدر المختار، ج۴،ص۸۰، کتاب الحدود،باب التعزیر)

وتقلید إمام فی جزئیة أو مسألة لایمنع من تقلید إمام آخر فی مسألة أخری(الفقه الاسلامی و ادلتهٔ، ج ۱، ص ۱۰۷، المطلب السادس: الفرع الرابع۔ آراء الأصولیین فی مسألة اختیار الأیسر (أو تتبع الرخص)، وفی التلفیق بین المذاهب)

[1] (لأنه مجتهد فیه) أی موضع اجتهاد صحیح، بمعنی أنه یسوغ فیه الاجتهاد لأنه لم یخالف کتابا ولا سنة مشهورة ولا إجماعا، إذ لو خالف شیئا من ذلک فی رأی المجتهد لم یکن مجتهدا فیه(رد المحتار علی الدر المختار، ج۳،ص ۴۴۴، کتاب الطلاق،باب الخلع)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور یہ سب کچھ دراصل علمی جمود وخمود بلکہ بندہ کے نزدیک فقہی تعصب کا نتیجہ ہے، حالانکہ مجتہد

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ ولا تتصور معاتبة احد من الايمة إذا انتقل واحد من قلديهم إلى مذهب امام اخر او قلده فى بعض المسائل لالغرض نفسانى بل لفرض شرعى وقوة دليل لاحت له فاحفظه(إمام الكلام فى القراء ة خلف الإمام ،لعبد الحى اللكنوى،ص ٢)

وإن ترك النبى صلى الله عليه وسلم الإنكار على ما يراه من الأفعال، أو ما يسمعه من الأقوال، يدل على جواز ذلك الفعل أو القول، وأنه لا بأس به شرعا .وهذا الترك هو أحد أصول الأدلة الشرعية، وهو نوع من أنواع السنة النبوية، ويسميه الأصوليون (الإقرار) أو (التقرير)(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٧، ص ٦٢، مادة "إنكار")

أن يكون المنكر متفقا على تحريمه بغير خلاف معتبر، فكل ما هو محل اجتهاد فليس محلا للإنكار، بل يكون محلا للإرشاد (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦، ص ٢٥٠، مادة "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر")

إن كان الفعل متفقا على بطلانه، فإنكاره واجب على مسلم .أما إن كان مختلفا فيه، فلا إنكار فيه.

قال الزركشى :الإنكار من المنكر إنما يكون فيما اجتمع عليه، فأما المختلف فيه فلا إنكار فيه؛ لأن كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد.ولا نعلمه، ولم يزل الخلاف بين السلف فى الفروع، ولا ينكر أحد على غيره أمرا مجتهدا فيه، وإنما ينكرون ما خالف نصا، أو إجماعا قطعيا أو قياسا جليا، وهذا إذا كان الفاعل لا يرى تحريمه، فإن كان يراه فالأصح الإنكار(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٨، ص ١٠٩، مادة "بطلان")

الشرط الرابع :أن يكون المنكر معلوما بغير اجتهاد أى أن يكون المنكر مجمعا على تحريمه (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٩، ص ١٢٥، مادة "منكر")

الشرط الرابع :أن يكون المنكر معلوما بغير اجتهاد، فكل ما هو محل للاجتهاد فلا حسبة فيه وعبر صاحب الفواكه الدوانى عن هذا الشرط بقوله :أن يكون المنكر مجمعا على تحريمه، أو يكون مدرك عدم التحريم فيه ضعيفا وبيان ذلك :أن الأحكام الشرعية على ضربين:

أحدهما :ما كان من الواجبات الظاهرة كالصلاة والصيام والزكاة والحج، أو من .المحرمات المشهورة كالزنى، والقتل، والسرقة، وشرب الخمر، وقطع الطريق، والغصب، والربا، وما أشبه ذلك فكل مسلم يعلم بها ولا يختص الاحتساب بفريق دون فريق.

والثانى :ما كان فى دقائق الأفعال والأقوال مما لا يقف على العلم به سوى العلماء ، مثل فروع العبادات والمعاملات والمناكحات وغير ذلك من الأحكام، وهذا الضرب على نوعين:

أحدهما:ما أجمع عليه أهل العلم وهذا لا خلاف فى تعلق الحسبة فيه لأهل العلم ولم يكن للعوام مدخل فيه.

والثانى :ما اختلف فيه أهل العلم مما يتعلق بالاجتهاد، فكل ما هو محل الاجتهاد فلا حسبة فيه .

ولكن هذا القول ليس على إطلاقه بل المراد به الخلاف الذى له دليل، أما ما لا دليل له فلا يعتد به ويقرر هذا الإمام ابن القيم بأن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول والفتوى، أو العمل.

أما الأول فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعا شائعا وجب إنكاره اتفاقا، وإن لم يكن كذلك فإن

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

فیہ مسائل میں اس طرح کا تعصب درست نہیں۔ [1]

اور اس پر بعض اوقات طرح طرح کی علمی فقہی پابندیوں کا پردہ چڑھا دیا جاتا ہے، اور علمی و فقہی صلاحیتوں کو درست سمت میں استعمال ہونے پر بھی ایک طرح سے پابندی عائد کر دی جاتی ہے، اور کہا یہ جاتا ہے کہ آج کل اجتہاد کی صلاحیتیں ندارد ہیں، لیکن اولاً تو جزوی اجتہاد کا راستہ ہر دم کھلا ہوا ہے، دوسرے صلاحیتوں کے عمومی فقدان سے کلی فقدان تو لازم نہیں آتا کہ ہزاروں لاکھوں اہلِ علم میں سے کسی میں بھی اس طرح کی صلاحیت موجود نہ ہو۔

بہر حال اس بحث سے قطع نظر حرمتِ مصاہرت کے ثبوت و عدم ثبوت کے مسئلہ پر آنے والے مضمون میں فقہی مذاہب کے متعلقہ پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے، تا کہ اہلِ علم حضرات کو غور فرمانے میں سہولت رہے، اور ساتھ ہی اس پر بھی کہ اس مسئلہ میں پیش آنے والی

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

بيان ضعفه ومخالفته للدليل إنكار مثله، وأما العمل فإذا كان على خلاف سنة أو إجماع وجب إنكاره بحسب درجات الإنكار، وكيف يقول فقيه لا إنكار فى المسائل المختلف فيها، والفقهاء من سائر الطوائف قد صرحوا بنقض حكم الحاكم إذا خالف كتابا أو سنة، وإن كان قد وافق فيه بعض العلماء .وأما إذا لم يكن فى المسألة سنة أو إجماع وللاجتهاد فيها مساغ لم تنكر على من عمل بها مجتهدا أومقلدا وقال الإمام النووى :ولا ينكر محتسب ولا غيره على غيره، وكذلك قالوا :ليس للمفتى ولا للقاضى أن يعترض على من خالفه إذا لم يخالف نصا أو إجماعا أو قياسا جليا .وهذا الحكم متفق عليه عند الأئمة الأربعة، فإن الحكم ينقض إذا خالف الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٧، ص ٢٥٧،و٢٥٨، مادة "حسبة")

[1] اجتهادات أئمة المذاهب جزاهم الله خيرا لايمكن أن تمثل كلها (شرع الله المنزل على رسوله صلى الله عليه وسلموإن كان يجوز أو يجب العمل بأحدها، والحق أن أكثرها مسائل اجتهادية وآراء ظنية تحترم وتقدر على السواء ، ولايصح أن تكون ذريعة للعصبية والعداوة والفرقة الممقوتة بين المسلمين الموصوفين فى قرآنهم بأنهم إخوة، والمأمورين بالاتفاق والاعتصام بحبل الله .وقد كان المجتهد من الصحابة يتحاشى أن يسمى اجتهاده :حكم الله أو شرع الله، وإنما كان يقول :هذا رأيى، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان، والله ورسوله منه برىء .وكان مما يوصى به النبى صلى الله عليه وسلم أمير الجيش أو السرية قوله :وإذا حاصرت حصنا فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلاتنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لاتدرى، أتصيب حكم الله فيهم أم لا(الفقه السلامى و ادلتہ للزحيلى، ج ١، ص ٨٨،مقدمات ضرورية عن الفقه، المطلب الخامس، سادسا۔التعارض والترجيح بين الأدلة)

مشکلات کی صورتوں میں مذہبِ غیر پرفتویٰ دینے کی ضرورت کیونکر ہے؟ [1]

یہاں یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ اس مضمون کی پہلی اشاعتوں کے بعد کچھ آراء ایسی موصول ہوئیں، جن پر کچھ تبصرے کی ضرورت تھی، اور مسئلہ ھٰذا کے مجتہد فیہ ہونے نہ ہونے کی حیثیت سے بھی کلام کی ضرورت تھی، اس لئے بعد کی اشاعت میں ان کا جائزہ لیا گیا تھا، اور اِن کو بھی مضمون میں شامل کیا گیا تھا۔

اور اب جبکہ اہلِ علم حضرات کے طبقہ میں اس رسالہ کی طلب میں اضافہ دیکھنے میں آیا، اور کچھ اہلِ علم حضرات کی طرف سے مزید تنقیحات بھی سامنے آئیں، تو ان کو بھی جا بجا شامل کیا گیا، اور بعض جزوی چیزوں کا اضافہ کیا گیا۔

اور اب اس مضمون کی بحمد اللہ تعالیٰ چھٹی مرتبہ مجلد انداز میں اشاعت ہورہی ہے۔

دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو امتِ مسلمہ کی مشکلات کا حل نکالنے اور فتنوں سے حفاظت کا ذریعہ بنائے۔ آمین۔ فقط

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان

26/محرم الحرام/1437ھ 10/نومبر/2015ء بروز منگل

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

---

[1] مثلاً ایک شخص اپنے بیوی بچوں سمیت شہر میں کسی تنگ جگہ میں زندگی گزار رہا ہے، اور کسی وقت غلطی سے مثلاً بیوی سمجھ کر اپنی بیٹی یا ساس کے ساتھ لمس بالشہوۃ وغیرہ کا وقوع ہوجاتا ہے، یا مثلاً کوئی میاں بیوی ہنسی خوشی زندگی بسر کررہے ہیں، اور شوہر کا والد کسی طرح ڈرا دھمکا کر بیٹے کی بیوی کے ساتھ نعوذ باللہ تعالیٰ وطی کرلیتا ہے، جس میں شوہر کے عمل کا بھی دخل نہیں، اور فقہ حنفی کے مطابق حرمتِ مصاہرت کے ثبوت اور اس کے نتیجہ میں زوجین میں تفریق کا حکم لگانے میں زوجین کو غیر معمولی حرج وتنگی کا سامنا ہے، اور آئندہ کے لئے اس قسم کے واقعات کے سدِ باب کا بھی عزم ہے، تو ایسی صورت میں غیر حنفیہ کے قول کے مطابق گنجائش دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ مگر افسوس کہ بعض اہلِ علم ان مشکلات کے حل کا فقہی راستہ نکالنا تو دور کی بات ہے، اس پر کچھ سننے اور سمجھنے کے لئے بھی تیار نہیں، اور بغیر سوچے سمجھے مختلف باتیں (جو الزامات کی حد تک پہنچ جاتی ہیں) کرنے پر مُصِر ہیں (العیاذ باللہ تعالیٰ)

حرمتِ مصاہرت کے مسئلہ میں موجودہ مشکلات

مولانا محمد زاہد صاحب زید مجدہٗ اپنے مضمون کی تمہید میں حرمتِ مصاہرت کے مسئلہ میں موجودہ دور میں فقہ حنفی پر فتوے کی صورت میں پائی جانے والی بعض مشکلات اوران کی وجہ سے شافعیہ، مالکیہ یا حنابلہ کے قول پر فتوے کی ضرورت کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الحمدللّٰہ رب العالمین والعاقبة للمتقین والصلاة والسلام علی خیر خلقه سیدنا ومولانا محمد وآله وصحبه اجمعین ومن تبعهم باحسان الی یوم الدین وبعد:

فمسالة ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا ومقدماته من القبلة والمس ونحوهما مما کثر السؤال عنها فی دورالافتاء،وتثبت حرمة المصاهرة فی الفقه الحنفی الذی یعمل به اغلبیة المسلمین فی شبه القارة بالزنا ودواعیه سواء اکان عمدا ام خطأً،وطالماکان یختلج فی قلبی ان عموم البلویٰ بهذه المسئلة من ناحیة وکثرة مایترتب علی الفرقة بین الزوجین من مشاکل من جهة اخری یقتضیان الافتاء بمذهب الشافعیة والمالکیة القائل بعدم ثبوت الحرمة بالزنا ومقدماته او بمذهب الحنابله القائل بثبوت الحرمةبالزنا دون مقدماته ، ولقد سمعت کثیرا فی اوساط العلم والافتاء صدی الاحساس بهذه الحاجة فی اوضاع باکستان والهند وبنغلا دیش.

لکن قبل الاجتراء علی الافتاء بعدم ثبوت الحرمة اخذا بالمذهب الشافعی اوالحنبلی رأیت من المناسب استعراض المسالة من

جميع جوانبها حتى يتضح لنا وضع المسالة من ناحية الدليل ،فاذا كان دليل الحرمة قويا واضحا فللا تكاء عن الافتاء بعدم ثبوت الحرمة معنى، واماااذاكان الامر على العكس من ذالک واقتضت الدراسة غلبة الظن بان ائمتنا رحمهم الله،انما اختاروا الحرمة ترجيحا للتحريم على التحليل واحتياطا فی مسألة الفروج ولم يشاهدوا احوال عصرنا فلا شک انه يقتضى التخفيف فی الحكم نظرا الی تغير الظروف والمشاكل المترتبة على الفرقة بين الزوجين.

وبالاضافة الی ذلک فان بعض تفاصيل المسألة المذكورة فی كتب الفقه الحنفی تحتاج الی دراسة مااذاكانت هذه الفروع ثابتة عن ائمة المذهب ام انهامن تخريجات المشائخ والمتاخرين.وتلبية لهذه الحاجة اقدم هذه الوريقات الی اصحاب الفضيلة العلماء لعلهم يرشدون الی ماينبغی الاخذ به فی العصر الراهن.هذا وقد تعرض الباحث فی هذه الدراسة المتواضعة لادلة الائمة الفقهاء،وليس ذلک للمحاكمة بين آرائهم،فهذا امر لايتطلع اليه ولايجرأعليه ادنیٰ مغترف من موائد العلماء مثلی، واعوذ باللهان يبلغ بی الاعجاب بالنفس هذا المبلغ ،وانما هی محاولة متواضعة فی ان هؤلاء الائمة اختاروا هذاالمذهب بقوة الدليل اوللاحتياط فی الفروج فقط،وسيكون كاتب هذه السطور علی انتظار وتشوق الی آراء العلماء فی هذه المسألة قبل البت فيها،فارجواصحاب الفضيلة والسادة العلماء ان يتفضلوا بالادلاء

برأيهم وان يرشدونا الى وجه الصواب.

معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک نفسِ وطی ومقدماتِ وطی سے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کا مسئلہ احتیاط پر مبنی ہے، لیکن اس دور میں اس پر عمل کرنے کی صورت میں بعض اوقات مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اس لئے ضرورت ہے کہ دیگر فقہائے کرام کے اقوال کا جائزہ لے کر مشکلات کے حل کا راستہ تلاش کیا جائے ،اوراسی حیثیت سے فقہاء کے اقوال ودلائل کا جائزہ لیا گیا ہے۔

مصاہرت کی لغوی وشرعی تعریف وتحقیق

اس کے بعد مولانا محمد زاہد صاحب زیدمجدہٗ مصاہرت کے لغوی معنیٰ اور مصاہرت کی شرعی وفقہی تعریف وتحقیق کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

المصاهرة لغة:

المعانى التى تستعمل لها هذه المادة كلها ترجع الى معنيين:

الاول: القرب والمداناة يقول ابن منظور:

”و فى الحديث انه صلى الله عليه وسلم كان يؤسس مسجد قباء. فيصهر الحجر العظيم الى بطنه، أى يدنيه اليه، يقال: صهره و اصهره اذا قربه و ادناه“ (ابنِ منظور:لسان العرب،۴/۴۷۲،نشر أدب الحوزة، قم، ایران، سنة ۱۴۰۵هـ)

والثانى: الاذابة، يقول ابن منظور:

”والصهر اذابة الشحم، و صهر الشحم و نحوه يصهره صهرا: اذابه. فانصهر و فى التنزيل: ”يصهر به مابى بطونهم والجلود“ اى يذاب“(نفس المرجع ونفس الصفحة، والآية من الحج)

ویطلق الصهر ایضاً علی القرابة التی تنشأ بسبب التزویج.

یقول ابن منظور:

"والصهر حرمة الختونة، و ختن الرجل صهره، والمتزوج فیهم اصهار الختن، و الاصهار اهل بیت المرأة ولا یقال لأهل بیت الرجل الا أختان....ومن العرب من یجعل الصهر من الاحماء و الاختان جمیعا" (نفس المرجع، ۴/۴۷۱)

وبعد امعان النظر وجدنا ان هذا المعنیٰ یرجع الی المعنیین الاولین، فالتزویج یقرب الزوج من اسرة الزوجة و یدنی الزوجة الی اسرة الزوج، الیه یشیر ابن منظور و الجوهری:

"یقال: صاهرت القوم اذا تزوجت فیهم، اصهرت بهم اذا اتصلت بهم و تحرمت بجوار او نسب او تزوج" (نفس المرجع ونفس الصفحة والجوهری: الصحاح ۲۰/۷۱۷، دارالعلم للعلایین، بیروت، ط۴، سنة ۱۴۰۷ھ، ۱۹۸۷م)

و التزویج یذیب شخصیة کل واحد من الزوجین فی الآخر فکانهما ینصهران فی قالب جدید، فیصیر ابو المراة کالابوین للرجل و هو بدوره یصیر کالابن لهما، و الزوجة هی الاخریٰ تصیر کالبنت لابوی الرجل و یصبحان کالوالدین لها، وکذلک اولاد الرجل تصیر کالاولاد للمراة تصیر کالاولاد للرجل، والی هذا اشار ابن منظور و الزبیدی بقولهما:

"والصهر ما کان من خلطة تشبة القرابة یحدثها التزویج" (لسان العرب، ۴/۴۷۳، والزبیدی محمد مرتضیٰ: تاج العروس، ۳۴۵، الطبعة الخیریة،

مصر، الطبعة الاولیٰ، سنة ١٣٠٦ هـ)

المصاهرة شرعا:

ههنا يلتقى المعنىٰ اللغوى مع المعنى الشرعى للمادة ، فاذا اردنا ان نعرف حرمة المصاهرة شرعا امكننا ان نقول"هى حرمة تنشأ من التزويج اومايقوم مقامه تحرم بموجبها بعض ذوات قرابة المرأ ة على الرجل وتحرم المرأة على بعض اقرباء الرجل"اذن، فحرمة المصاهرة سببها امر مزدوج ينشأ من اجتماع القرابة والتزويج او مايقوم مقامه،ومن هنا كان لمبحث حرمة المصاهرة جانبان ،الاول فى تحديد نوعيةالقرابة التى توجب الحرمة ، والجانب الثانى تحديد مايقوم مقام النكاح وماذاكان عقد النكاح وحده يكفى لايجاب هذه الحرمة ام لابد هناك من وجود نوع من الاستمتاع من الوطء واللمس والخلوة الصحيحة ومااليٰ ذلک والمقصود بالدراسة هنا هو الجانب الثانى ، ولكن قبل الدخول فى صميم المقصود يجدر بنا ان نستعرض الجانب الاول بشئ من الايجاز.

مصاہرت سے کون کون سے رشتے حرام ہوتے ہیں؟

مصاہرت کے ذریعہ سے چارقسم کے رشتوں میں حرمت قائم ہوتی ہے،اوروہ فریقین کے اصول وفروع ہیں،اس سلسلہ میں مصاہرت کی لغوی وشرعی تحقیق کے بعد مولانا موصوف فرماتے ہیں:

نوعية القرابة التى توجب حرمة المصاهرة:

تحرم على الرجل بالمصاهرة اصول المرأة وفروعها وتحرم هی على اصول الرجل وفروعه وهذا ما اتفق عليه الفقهاء،ومن هناحصروا هذه الحرمة فی اربع فرق:

الفرقة الاولیٰ: تحرم عليه ام امرأته وكذا كل امراة ادلت الى امراته بالأمومة من ام ابيها وام امها و..و.الخ وقد بين اللّٰه هذه الفرقة بقوله:"وامهات نسآئكم"(سورة النساء آيت ۲۳)

الفرقة الثانية: تحرم على الرجل بنت امرأته وكل من انتسبت اليها بالبنوة من بنات اولادها واولاد اولادها وان سفلن،وهذه الفرقة ذكرها اللّٰه تعالیٰ فی قوله :"وربآئبكم اللاتى فی حجوركم من نسآئكم اللاتی دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلاجناح عليكم"(سورة النساء آيت ۲۳)

الفرقة الثالثة: تحرم عليه امرأة الابن وكذاامرأة كل من انتسب اليه بالبنوةمن بنى اولاده واولاد اولاده ،وقد ذكراللّٰه هذه الفرقة بقوله: "وحلآئل ابنآئكم الذين من اصلابكم"(سورة النساء آيت ۲۳)

الفرقة الرابعة: تحرم عليه امرأة ابيه وامرأة من ادلٰى اليه بالابوة من الاجداد لقوله تعالیٰ: "ولاتنكحوا مانكح آبآؤكم من النسآء الا ماقد سلف"(سورة النساء آيت ۲۲)

واجمعوا على ان الرضا ع فی هذه المسائل مثل النسب ،فكما تحرم عليه ام امرأته من النسب تحرم عليه ام امرأته من الرضا ع وكما تحرم عليه بنت امرأته النسبية تحرم عليه بنت امرأته الرضاعية.

حرمتِ مصاہرت ثابت ہونے کے مختلف طریقے

اس کے بعد مولانا موصوف نے اپنے مضمون کو درج ذیل چھ حصوں میں تقسیم فرمایا ہے:

(1)......نکاح کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت۔

(2)......ملکِ یمین کی صورت میں وطی یا دواعی وطی ''لمس ونظر اور تقبیل وغیرہ'' کے ذریعہ سے حرمت کا ثبوت۔

(3)......وطی بالشبہ کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت۔

(4)......وطی حرامِ محض یعنی زنا کے ذریعہ سے حرمت مصاہرت کا ثبوت۔

(5)......دواعیِ زنا یعنی تقبیل، مَس اور نظر وغیرہ کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت۔

(6)......زنا اور دواعی زنا کے حکم میں نکاح سے پہلے اور نکاح کے بعد فرق ہونے کی بحث۔

چنانچہ فرماتے ہیں:

وهكذافي...... حين رأينا ان مسائل الجانب الاول كادت تكون متفقا عليها،هناك مسائل خلافية كثيرة في الجانب الثاني من الموضوع،فيحتاج الى دراسة متانية ومفصلة ،وستكون خطتنا لمعالجة الموضوع كالآتي:

(١)......ثبوت حرمة المصاهرة بالنكاح.

(٢)......ثبوتها بالوطء بملك اليمين أومايقوم مقامه من اللمس والتقبيل.

(٣)......ثبوتها بالوطء بنكاح فاسد أوشبهة.

(٤)ثبوتها بالوطء الحرام المحض (الزنا)

(٥)......ثبوتها بالقبلة اوالمس اوالنظر.

(۶)......هل هناك فرق فی حكم الزنا ومقدماته قبل التزويج وبعده.

(1)......نکاح سے حرمت ثابت ہونے کا حکم

نکاح کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہونے کے مسئلہ کی تفصیل مفسرین وفقہائے کرام نے سورہ نساء کی آیت:

”وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ“

کے تحت ذکر فرمائی ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ وطیٔ مباح اور لمسِ مباح وغیرہ کا تحقق بھی نکاح کے ذریعہ سے ہوتا ہے، اور ملکِ یمین کا معاملہ وطی اور لمس کے بارے میں نکاح کی طرح ہے۔

اس طرح وطیٔ مباح اور لمسِ مباح کے ثبوت کی دوصورتیں ہیں، ایک عقدِ نکاحِ صحیح اور دوسرے ملکِ یمین۔

اور فقہاء نے وطی اور لمسِ مباح وغیرہ کو غیر مباح سے الگ کر کے بیان کیا ہے۔ [1]

---

[1] اس طرح سے وطی کی تین قسمیں بن جاتی ہیں، ایک مباحِ محض، ایک حرامِ محض، اور ایک بین بین صورت یعنی وطی بالشبہ۔

والوطء على ثلاثة أضرب ؛ مباح ، وهو الوطء فی نكاح صحيح أو ملك يمين ، فيتعلق به تحريم المصاهرة بالإجماع ، ويعتبر محرما لمن حرمت عليه ؛ لأنها حرمت عليه على التأبيد ، بسبب مباح ، أشبه النسب .

الثانی :الوطء بالشبهة ، وهو الوطء فی نكاح فاسد ، أو شراء فاسد ، أو وطء امرأة ظنها امرأته أو أمته ، أو وطء الأمة .المشتركة بينه وبين غيره ، وأشباه هذا يتعلق به التحريم كتعلقه بالوطء المباح إجماعا.قال ابن المنذر :أجمع كل من نحفظ عنه من علماء الأمصار ، على أن الرجل إذا وطء امرأة بنكاح فاسد ، أو بشراء فاسد ، أنها تحرم على أبيه وابنه وأجداده وولد ولده .وهذا مذهب

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس کے بعد نکاح اور اس کے ذریعہ سے ثابت ہونے والی وطی ولمسِ مباح یعنی دواعیِ وطی کے مسئلہ کی تشریح کرتے ہوئے مولانا موصوف تحریر فرماتے ہیں:

ثبوت حرمة المصاهرة بالنكاح:

واتفقوا على ان النكاح من اسباب حرمة المصاهرة بل هو الاصل فيها وعليه نص القرآن الكريم ،كما سنعرف واتفقت الائمة الاربعة وعامة الفقهاء على ان عقد ا لنكاح يكفى لاثبات هذه الحرمة فيما سوى الفرقة الثانية ،فتحرم عليه ام الزوجة سواء ادخل بها ام لا، وكذلك تحرم عليه حليلة الابن والاب سواء اكان ابوه اوابنه دخل بها ام لا،اما الفرقة الثانية (الربائب)فلا تحرم الا اذا كان قد دخل بزوجته فان لم يكن قد دخل بهالم تحرم عليه حرمة تابيد وان حرمت عليه حرمة جمع.

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

مالک ، والأوزاعی ، والثوری ، والشافعی ، وأحمد ، وإسحاق ، وأبی ثور وأصحاب الرأی .ولأنه وطء يلحق به النسب ، فأثبت التحريم ، كالوطء المباح .ولا يصير به الرجل محرما لمن حرمت عليه ، ولا يباح له به النظر إليها ؛ لأن الوطء ليس بمباح ؛ ولأن المحرمية تتعلق بكمال حرمة الوطء ؛ لأنها إباحة ؛ ولأن الموطوء ة لم يستبح النظر إليها فلأن لا يستبيح النظر إلى غيرها أولى .

الثالث :الحرام المحض ، وهو الزنا ، فيثبت به التحريم ، على الخلاف المذكور ، ولا تثبت به المحرمية ، ولا إباحة النظر ؛ لأنه إذا لم يثبت بوطء الشبهة ، فبالحرام المحض أولى ، ولا يثبت به نسب ، ولا يجب به المهر إذا طاوعته فيه (المغنى لابنِ قدامة ج۷ص۱۱۸ ، كتاب النكاح،باب ما يحرم نكاحه والجمع بينه وغير ذلک، فصل الوطء علیٰ ثلاثة اضرب)

والنكاح الفاسد إذا لم يكن فيه مسيس أو نظر لا يثبت حرمة المصاهرة ؛ لأن النكاح إنما يقام مقام الوطء فی إثبات حرمة المصاهرة ؛ لأنه يتوصل به إلى الوطء شرعا ، وذلک لا يحصل بالعقد الفاسد ، فلهذا لا يثبت به الحرمة ، ولأن النكاح الفاسد أصله غير منعقد فالسبب الفاسد لا يثبت إلا الملک الحرام ، وموجب النكاح ملک الحل ، وبين الحل والحرمة منافاة ، فإذا انعدم إثبات الملک الحلال بالسبب الفاسد والملک الحرام بالنكاح لا يكون خلا السبب عن الحكم (المبسوط للسرخسی، ج۵ص۱۵۸ ، كتاب النكاح، باب الدعوی فی النكاح)

واتفقوا على ان وطء الامهات بعد النكاح يحرم البنات واختلفوا فيما اذاكان اللمس والتقبيل وغيرهما يقوم مقام الدخول والوطء ام لا؟

فذهبت المالكية الى ان مطلق التلذذ يكفى للتحريم سواء أكان بالجماع او اللمس او النظر الى غير الوجه والكفين وسواء اكان هذا التلذذ فى حياتها ام بعد موتها(شرح الصغير للدردير: ١/٣٧٢)

ورجح ابن قدامة من الحنابلة ان المباشرة فيما دون الجماع ان كانت لامرأة محللة له كامرأته او مملوكته لم تحرم عليه ابنتها وبه قال ابن عباس رضى الله عنه ،وطاوس وعمرو بن دينار (المغنى لابنِ قدامة ٦/٥٧٩)

وهو اصح قولى الشافعى(فتح البارى ٩/١٥٨)

واماالحنفية فذهبوا الى ان اللمس ونحوه كالدخول فى هذه المسئلة،ولكنهم لم يجدوا فى هذا نصا عن ابى حنيفة فتشبثوا بالقاعدة العامة ان اللمس ونحوه كالجماع فى ايجاب حرمة المصاهرة وينقل الزمخشرى ذالک عن ابى حنيفة ،ففى الدرالمختار.

"وفى الكشاف"واللمس ونحوه كالدخول عند ابى حنيفة واقره المصنف (الدرالمختار ٣/٣١)

ويعلق عليه ابن عابدين قائلا:

"ولا يخفى ان المتون طافحة بان اللمس ونحوه كالوطء فى ايجابه حرمة المصاهرة من غير اختصاص بموضع دون موضع

لکن لما كانت الآية مصرحة بحرمة الربائب بقيد الدخول وبعدمها عند عدمه كان ذالک مظنة ان يتوهم ان خصوص الدخول هنا لابدمنه،وان تصريحهم بان اللمس ونحوه يوجب حرمة المصاهرة مخصوص بماعدا الربائب لظاهر الآية،فنقل التصريح عن ابى حنيفة بانه قائم مقام الوطء هنا لدفع ذلک الوهم ،ولبيان انه ليس من تخريجات المشائخ وكأنه لم يجد التصريح به هنا عن ابى حنيفة فنقل ذلک عنه لان الزمخشرى من مشائخ المذهب وهو حجة فى النقل" (ردالمحتار ۳/ ۳۱)

لكن مجرد نقل الزمخشرى عن ابى حنيفة لايجعل المسالة منصوصا عليها من ابى حنيفة ولايدفع احتمال كونهامن تخريجات المشائخ لسببين:

الاول: ان الزمخشرى وان كان حنفى المذهب فى الفروع لكن ليس الفقه مجال تخصصه ولامما عرف بالبراعة فيه حيث يجعل مجردنقله عن ابى حنيفة وهومتأخر عنه بقرون نصا عنه.

والثانى: أنه من المحتمل أن يكون الزمخشرى هوالآخر استنبط ذالک من القاعدة العامة كما ذكرناه من قبل ،وماذكره صاحب الدرالمختارمن أن المتون طافحة بكون اللمس مقام الوطء فى ايجاب الحرمة فليس ذلک فى حرمة الربائب وانما هوفى ايجاب حرمة المصاهرة بالوطء بالنكاح الفاسد او الوطء بشبهة اوالوطء الحرام المحض،كما يظهرذلک من البدائع(۲/ ۲٦۰)

وهناک كثير من متون الحنفية وكتب الفقه الحنفى الاخرى لم

یقع فیها التصریح بکون اللمس مقام الوطء فی حرمة الربائب وانما ذکروا الدخول فقط ،بل لقد قید الملاخسروا فی غررالاحکام بالوطء فقال فی بیان المحرمات:

"وبنت زوجة وطئت"(غرر الحکام لملا خسرو : ۱/۳۳۰)

اذن،فکون اللمس ونحوه مقام الدخول فی حرمة بنت الزوجة نصا من ائمة الحنفیة لایزال بحاجة الی المزید من البحث والنقاش.

علی اية حال،الموقف السائد عند الحنفیة هوان اللمس والتقبیل فی هذه المسألة مثل الوطء ،وانه لایشترط حقیقة الوطء فی تحریم الربائب.

اس سے معلوم ہوا کہ حرمتِ مصاہرت کے ثبوت میں نکاح اصل بنیاد ہے،اور نکاح کے بعد امِ زوجہ فقہائے اربعہ کے نزدیک فقط عقدِ نکاح سے حرام ہوجاتی ہے۔

ربابنتِ زوجہ کا معاملہ تو وہ زوجہ سے وطی کے بعد بالاتفاق حرام ہوجاتی ہے،اور نکاح کے بعد بیوی سے لمس بالشہوۃ وغیرہ میں اختلاف ہے،شافعیہ کے راجح قول کے مطابق حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ [1]

---

[1] وأما المحرمات بالمصاهرة فإنهن أربع :زوجات الآباء والاصل فیه قوله تعالی(ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء)الآیة .وزوجات الابناء والاصل فی ذلک أیضا قوله تعالی(وحلائل أبنائکم الذین من أصلابکم)وأمهات النساء أیضا، والاصل فی ذلک قوله تعالی(وأمهات نسائکم)وبنات الزوجات، والاصل فیه قوله تعالی(وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن)فهؤلاء الاربع اتفق المسلمون علی تحریم اثنتین منهن بنفس العقد، وهو تحریم زوجات الآباء والابناء ، وواحدة بالدخول وهی ابنة الزوجة واختلفوا منها فی موضعین :أحدهما هل من شرطها أن تکون فی حجر الزوج، والثانیة هل تحرم بالمباشرة للام للذة أو بالوطء؟......المسألة الثانیة: وأما هل تحرم البنت بمباشرة الام فقط أو بالوطء؟ فإنهم اتفقوا علی أن حرمتها بالوطء.واختلفوا فیما دون الوطء من اللمس والنظر إلی الفرج لشهوة أو لغیر شهوة هل ذلک یحرم أم لا؟ فقال

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

(2)......ملکِ یمین میں وطی یا دواعی وطی سے ثبوتِ حرمت کا حکم

نکاح کے بعد وطیٔ مباح اور لمسِ مباح کی دوسری صورت ملکِ یمین ہے۔

اس لئے اس کے بعد ملکِ یمین قائم ہونے کی صورت میں وطی اور دواعی وطی ''لمس وتقبیل وغیرہ'' کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہونے کے متعلق مولانا موصوف زیدمجدہٗ فقہائے کرام کے موقف کو بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ثبوت حرمة المصاهرة بالوطء بملک يمين:

اتفق الفقهاء على ان الوطء بملک يمين يحرم (المغنی ۶/۵۷۷)

ولكنهم اختلفوا فى قيام اللمس والتقبيل والمباشرة دون الفرج مقام الوطء،فذهب ابو حنيفة ومالک الى التحريم بهذه الانواع

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

مالک والثورى وأبو حنيفة والاوزاعى والليث بن سعد :إن اللمس لشهوة يحرم الام.وهو أحد قولى الشافعى، وقال داود والمزنى :لا يحرمه إلا الوطء وهو أحد قولى الشافعى المختار عنده، والنظر عند مالک كاللمس إذا كان نظر تلذذ إلى أى عضو كان، وفيه عنه خلاف، ووافقه أبو حنيفة فى النظر إلى الفرج فقط، وحمل الثورى النظر محمل اللمس ولم يشترط اللذة، وخالفهم فى ذلک ابن أبى ليلى والشافعى فى أحد قوليه فلم يوجب فى النظر شيئا.وأوجب فى اللمس .ومبنى الخلاف :هل المفهوم من اشتراط الدخول فى قوله تعالى(اللاتى دخلتم بهن)الوطء أو التلذذ بمادون الوطء؟ فإن كان التلذذ فهل يدخل فيه النظر أم لا؟المسألة الثالثة :وأما الام فذهب الجمهور من كافة فقهاء الامصار إلى أنها تحرم بالعقد على البنت دخل بها أو لم يدخل، وذهب قوم إلى أن الام لا تحرم إلا بالدخول على البنت كالحال فى البنت :أعنى أنها لا تحرم إلا بالدخول على الام، وهو مروى عن على وابن عباس رضى الله عنهما من طرق ضعيفة.ومبنى الخلاف :هل الشرط فى قوله تعالى(اللاتى دخلتم بهن)يعود إلى أقرب مذكور وهم الربائب فقط أو إلى الربائب والامهات المذكورات قبل الربائب فى قوله تعالى(وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن)فإنه يحتمل أن يكون قوله تعالى(اللاتى دخلتم بهن)يعود على الامهات والبنات، ويحتمل أن يعود إلى أقرب مذكور وهم البنات .ومن الحجة للجمهور ما روى المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبى عليه الصلاة والسلام قال أيما رجل نكح امرأة فدخل بها أو لم يدخل فلا تحل له أمها(بداية المجتهد ج۲ص ۵۷ الیٰ ۵۹، ملخصاً، كتاب النكاح، الباب الاول فى مقدمات النكاح، الركن الثالث، الفصل الثانى فى المصاهرة)

من الاستمتاع على خلاف بينهما فى بعض التفاصيل ،وهو احد قولى الشافعى واحدى الروايتين عن احمد وذهب الشافعى فى احد قوليه واحمد فى احدى ا لروايتين عنه الى عدم التحريم بالمباشرة دون الفرج وجعله بعض الشافعية اظهر اقوال الشافعى (تحفة المحتاج :۷/۳۰۴)

وقداستدل الذاهبون الى التحريم بالحديث، وآثار من الصحابة والقياس واليک شيئا من هذه الادلة:

(۱)...... روى ابن هانئ ، مرسلا عن النبى ﷺ من نظر الى فرج امرأة لم تحل له أمها ولابنتها (مصنف ابنِ ابى شيبة ۴/۱۶۵)

(۲)...... روى ابن أبى شيبة عن عبدالله بن نمير عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (اى عبدالله بن عمرو) أنه جرد جارية له ثم سألها إياه بعض ولده فقال : إنها لاتحل لک (مصنف ابنِ ابى شيبة ۴/۱۶۵)

(۳)...... روى ابن أبى شيبة بطرق عن مكحول أن عمر جرد جاريته فسأله إياها بعض ولده ، فقال: انها لاتحل لک (مصنف ابنِ ابى شيبة ۴/۱۶۵)

وذكره مالک بلاغا بلفظ: "ان عمربن الخطاب رضى الله عنه وهب لابنه جارية فقال لا تمسها فانى قد كشفتها" (مؤطا ص۵۰۵)

وفى حاشيته : اى كشفت بعض اعضائها لاجل الوطء،ويحتمل ان يكون الكشف كناية عن الوطء (كشف المغطا عن وجه المؤطا)

وقال الشيخ ظفر احمد العثمانى "لكن اثر ابن عمر (الآتى قريبا)

يؤيد الاحتمال الاول" (اعلاء السنن ١١/٣٥)

لكن اذا وضعنا فى الاعتبار ان الجماع يكثر الكناية عنه استهجانا بالتصريح به كما سيأتى فانه يعطى الاحتمال الثانى قوة.

(۴)...... روى ابن ابى شيبة عن الثقفى عن عينى عن عمرو بن شعيب عن سالم عن ابن عمر قال: ايما رجل جرد جاريته فنظر منها الى ذلك الامر فانها لاتحل لابنه (مصنف ابنِ ابى شيبة ۴/۱۶۴)

(۵)...... واستدلوا بالقياس ايضا فان اللمس والتقبيل بشهوة وغيرهما من أنواع الاستمتاع داعية الى الوطء سبب له فيقام مقامه فى موضع الاحتياط.

واما القائلون بعدم التحريم بمثل هذه الامور فاستدلوا بان ثبوت التحريم انما يكون بنص او قياس على المنصوص ، ولانص فى هذا ولا هو فى معنى المنصوص عليه ولاالمجمع عليه، فان الوطء يتعلق به من الاحكام استقرار المهر والاحصان والاغتسال والعدة وافساد الاحرام والصيام بخلاف اللمس ونحوه، اما الحديث المذكور فهو ضعيف عندهم، كما سيأتى، وعلى تقدير صحته يحتمل ان يكون كنى بالنظر الى الفرج عن الوطء (المغنى لابنِ قدامة ٦/٥٨٠)

هذا ، وقد نقل ابوبكر الرازى الاجماع على ان اللمس بمنزلة الوطء فيما يتعلق به التحريم فقال: "الجميع متفقون على ان لمس المرء زوجته يحرم بنتها كما يحرمها الوطء، وكذلك لمس الجارية بملك اليمين يوجب من التحريم مايوجبه الوطء ، وكذلك من حرم بوطء الزنا حرم باللمس" (احكام القرآن للجصاص

۲/۱۲۰)

وقال بعد اسطر:

"ولاخلاف ان اللمس المباح فی الزوجة وملک الیمین یوجب تحریم الأم والبنت الا شیئا یحکی عن ابن شبرمة انه قال :لاتحرم باللمس وانما تحرم بالوطء الذی یوجب مثله الحد وهو قول شاذ قد سبقه الاجماع بخلافه "(المرجع السابق)

لکن دعوی الاجماع هذه کمایتضح مما اسلفناه، غیر صحیحة فالمسألة مختلف فیها بین الائمة الفقهاء ولم تزل کذلک منذ عصر الصحابة فذهب ابن عباس الی ان المراد بالدخول المشروط فی حرمة الربائب هو الجماع فلا یحرم عنده اللمس ونحوه(فتح الباری ۹/۱۵۸)

وذهب ابوهریرة الی التحریم بالزنا دون اللمس ونحوه (بخاری مع فتح الباری ۹/۱۵۳)

اس سے معلوم ہوا کہ نکاح وملکِ یمین کی دونوں صورتوں میں دواعیِ وطی یعنی مَس وغیرہ کے وطی کے قائم مقام ہونے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔ [1]

---

[1] قوله :(ولیست مباشرة) أی لیست المباشرة بملک الیمین أو بشبهة کالوطء ؛ ؛ لأن الکلام فی الوطء بملک الیمین والوطء بالشبهة .ولیس الکلام الآن فی الوطء بالعقد أیضا حتی یکون المراد بالمباشرة ما یشمل المباشرة بالعقد ، إذ لا یصح هذا هنا ، إذ أم الزوجة تحرم بالعقد وإن لم یکن مباشرة بالکلیة کما قرره شیخنا ؛ فقوله " :ولیست مباشرة إلخ "کما إذا تزوج امرأة ولمسها وقبلها بشهوة ولم یطأها فلیس اللمس والقبلة کالوطء فی تحریم بنتها خلافا لبعض الأئمة (حاشیة البجیرمی علی الخطیب، ج۳ص۴۲۳،کتاب النکاح، فصل :فی محرمات النکاح ومثبتات الخیار فیه)

(ولیست مباشرة) بسبب مباح کمفاخذة (بشهوة کوطء فی الأظهر) لأنها لا توجب عدة فکذا لا توجب حرمة(تحفة المحتاج فی شرح المنهاج، ج۷ص۳۰۴،کتاب النکاح)

اگرچہ بعض حضرات نے مَس وغیرہ کے وطی کے قائم مقام ہونے کو اجماعی مسئلہ قرار دیا ہے، جو کہ بظاہر درست نہیں ہے۔ [1]

پس ملکِ یمین کی صورت میں وطی سے باتفاقِ علماء حرمت ثابت ہو جاتی ہے، اور اس صورت میں دواعیِ وطی یا مقدماتِ وطی کا وطی ومباشرت کے قائم مقام ہونے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے، جیسا کہ نکاح کے بعد دواعیِ وطی کے مطلق حرمتِ مصاہرت کے ثبوت وعدمِ ثبوت میں اختلاف ہے۔ [2]

---

[1] اعلاء السنن میں ہے:

وقد قام الاجماع على كون اللمس بمنزلة الوطئ فى تحريم ام الامة والزوجة وبنتهما كما سيأتى (اعلاء السنن ج ١١ ص ١٣١، باب من زنى بامرأة حرمت عليه امها وبنتها)

ولاخلاف فى ان اللمس المباح فى الزوجة وملك اليمين يوجب تحريم الام والبنت الا شيئايحكى عن ابنِ شبرمة (اعلاء السنن ج ١١ ص ١٣٣، باب من زنى بامرأة حرمت عليه امها وبنتها)

اس طرح کی عبارات سے بعض لوگوں کو دواعیِ وطی یعنی لمس وغیرہ کے وطی کے قائم مقام ہونے کا شبہ ہو گیا ہے، خواہ وہ غیر مباح ہی کیوں نہ ہو۔

حالانکہ اوّلاً تو یہ عبارات اور ان سے متعلقہ آثار نکاح اور ملکِ یمین قائم ہونے کی صورت میں ہیں، دوسرے نکاح وملکِ یمین کی صورت میں دواعیِ وطی یعنی لمس وغیرہ کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت مختلف فیہ ہے، اور اجماع کا دعویٰ محلِ نظر ہے۔

[2] خلاصہ یہ کہ ملکِ یمین کی صورت میں وطئ مباح سے بالاتفاق حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے، اور لمس سے حرمت کے ثبوت میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے، کمافی النکاح۔

واتفقوا فيما حكى ابن المنذر على أن الوطء بملك اليمين يحرم منه ما يحرم الوطء بالنكاح.

واختلفوا فى تأثير المباشرة فى ملك اليمين كما اختلفوا فى النكاح(بداية المجتهد ج٢ص ٥٩، كتاب النكاح، الباب الاول فى مقدمات النكاح، الركن الثالث، الفصل الثانى فى المصاهرة)

وأما الأمة، فمتى باشرها دون الفرج لشهوة، فهل يثبت تحريم المصاهرة؟ فيه روايتان:

إحداهما : ينشرها .روى ذلك عن ابن عمر، وعبد الله بن عمرو، ومسروق .وبه قال القاسم بن محمد، والحسن، ومكحول، والنخعي، والشعبي، ومالك، والأوزاعي، وأبو حنيفة، وعلى بن المدينى .وهو أحد قولى الشافعي؛ لأنه نوع استمتاع، فتعلق به تحريم المصاهرة، كالوطء فى الفرج، ولأنه تلذذ بمباشرة، فيتعلق به التحريم كما لو وطء.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

(3)......وطی بالشبہ سے حرمت کے ثبوت کا حکم

حرمتِ مصاہرت کے ثبوت وعدمِ ثبوت کی ایک صورت وہ ہے، جس میں نکاح کامل نہ ہو، یا وطی ودواعیِ وطی مباح نہ ہو، اور نہ ہی حرامِ محض ہو، بلکہ ایک بین بین صورت ہو، جس کو وطی بالشبہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس حکم میں نکاحِ فاسد کے بعد کی وطی بھی شامل ہے۔ [1]

اس لئے اس کے بعد وطی بالشبہ کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہونے کے متعلق ائمہ اربعہ کے موقف کو بیان کرتے ہوئے مولانا موصوف زید مجدہٗ تحریر فرماتے ہیں:

اتفق الائمة الاربعة وغيرهم على ان الوطء بشبهة كالوطء بنكاح فاسد او شراء فاسد يوجب حرمة المصاهره (المغنى ٥٧٨/٦)

والفارق بين وطء الشبهة الذى تثبت به حرمة المصاهرة والذى لايوجب هذه الحرمة عند المالكية هو درء الحد وعدم درئه بتلك الشبهة ،فكل وطء اقتضت الشبهة فيه درء الحد يوجب حرمة المصاهرة ،ومالم يدرأ فيه الحد لايوجب الحرمة على الأرجح عندهم (الشرح الصغير مع حاشية الصاوى : ٣٧٢/١)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

والثانية: لا يثبت به التحريم؛ لأنها ملامسة لا توجب الغسل، فلم يثبت بها التحريم، كما لو لم يكن لشهوة، ولأن ثبوت التحريم إما أن يكون بنص، أو قياس على المنصوص، ولا نص فى هذا، ولا هو فى معنى المنصوص عليه، ولا المجمع عليه، فإن الوطء يتعلق به من الأحكام استقرار المهر، والإحصان، والاغتسال، والعدة، وإفساد الإحرام، والصيام، بخلاف اللمس .وذكر أصحابنا الروايتين فى جميع الصور من غير تفصيل، وهذا الذى ذكرناه أقرب إلى الصواب، إن شاء الله سبحانه(المغنى لابنِ قدامة ج٧ص ١٢٠،كتاب النكاح،فصل المباشرة فيما دون الفرج)

[1] وقد اتفق الفقهاء على أن حرمة المصاهرة كما تثبت بالعقد الصحيح فى زوجة الأصل، وأصل الزوجة، وزوجة الفرع، وفرع الزوجة بشرط الدخول بأمها تثبت كذلك بالدخول فى عقد الزواج الفاسد، وبالدخول بشبهة، كما إذا عقد رجل زواجه بامرأة، ثم زفت إليه غيرها فدخل بها، كان هذا الدخول بشبهة (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٦، ص٢١٦،مادة "محرمات النكاح")

واما الشافعية فاناطوا الحكم بكون الموطوء ة فراشا،فكل وطء تصير به المرأة فراشا ويعلق به ثبوت النسب تثبت به حرمة المصاهرة والعكس بالعكس (المهذب مع شرحه المجموع۱۶/۲۱۷تا ۲۱۹)

وعبروا عن ذالک بکون الماء محترما ،فاذا کان الماء محترما حالة الانزال والادخال اوجب هذ االوطء حرمة المصاهرة (تحفة المحتاج /۳۰۲،۳۰۳)

ولاحاجة الیٰ مناط الفرق بین الوطء بالشبهة وغيره فی هذه المسألة عند الحنفية والحنابلة ، فان الوطء عندهم محرم مطلقا،سواء اکان بشبهة اوبغير شبهة .

اس سے معلوم ہوا کہ وطی بالشبہ سے بالاتفاق حرمتِ مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے۔ [1]

---

[1] ملحوظ رہے کہ نکاحِ فاسد سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا، تاآنکہ وطی نہ کرلی جائے، اور نکاحِ فاسد کے بعد دواعیِ وطی سے حرمت کا ثابت ہونا بھی مختلف فیہ ہوگا، کیونکہ جب ملکِ یمین اور نکاح کی صورت میں جہاں لمس وغیرہ مطلقاً مباح ہے، حرمت کا ثبوت مختلف فیہ ہے، تو وطی بالشبہ کا معاملہ تو اس سے کمزور ہے، تو اس میں یہ اختلاف بدرجہ اولیٰ ہوگا، اور حرمت کا ثبوت متفق علیہ نہ ہوگا۔

وقد اتفق الفقهاء على أن حرمة المصاهرة كما تثبت بالعقد الصحيح فی زوجة الأصل، وأصل الزوجة، وزوجة الفرع، وفرع الزوجة بشرط الدخول بأمها تثبت كذلک بالدخول فی عقد الزواج الفاسد، وبالدخول بشبهة، كما إذا عقد رجل زواجه بامرأة، ثم زفت إليه غيرها فدخل بها، كان هذا الدخول بشبهة، وبالدخول بملک اليمين، كما إذا واقع السيد جاريته المملوكة فيحرم عليه أصولها وفروعها، وتحرم هی على أصوله وفروعه(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۳۶، ص۲۱۶، مادة "محرمات النكاح")

وقد اتفق الفقهاء على أن حرمة المصاهرة كما تثبت بالعقد الصحيح فی زوجة الأصل، وأصل الزوجة، وزوجة الفرع، وفرع الزوجة بشرط الدخول بأمها تثبت كذلک بالدخول فی عقد الزواج الفاسد، وبالدخول بشبهة، كما إذا عقد رجل زواجه بامرأة، ثم زفت إليه غيرها فدخل بها، كان هذا الدخول بشبهة (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۳۶،ص۲۱۶،مادة "محرمات النكاح")

وحالة الدخول بالمرأة بناء على شبهة، كمن زفت إليه امرأة أخرى غير التی عقد عليها، وقيل له :

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

(4)......وطی حرامِ محض یعنی زنا سے حرمت کے ثبوت کا حکم

حرمتِ مصاہرت کے ثبوت وعدمِ ثبوت کی ایک صورت وہ ہے، جس میں وطی نہ تو مباح ہو،

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

إنها زوجته، فدخل بها، بناء عليه، ثم تبين أنها ليست زوجته التي عقد عليها ولم يكن قد رآها، وهي التي تسمى بالمرأة المزفوفة(الفقه الاسلامي و ادلتهُ للزحيلي، ج٩، ص ٦٦٣٠ ، القسم السادس، الباب الاول، الفصل الثالث،النوع الأول۔ المحرمات المؤبدة)

وإن باشر امرأة دون الفرج بشهوة في ملك أو شبهة بأن قبلها أو لمس شيئا من بدنها فهل يتعلق بذلك تحريم المصاهرة وتحرم عليه الربيبة على التأبيد؟ فيه قولان

(أحدهما)يتعلق به التحريم، وبه قال ابو حنيفة ومالك.

وقالا :انه روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وليس له مخالف في الصحابة، ولانه تلذذ بمباشرة فتلعق به تحريم المصاهرة والربيبة كالوطء فقولنا :تلذذ احتراز من المباشرة بغير شهوة، وقولنا :بمباشرة احتراز من النظر.

(والثاني)لا يتعلق به تحريم المصاهرة ولا الربيبة، وبه قال احمد بن حنبل لقوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) وهذا ليس بدخول، ولانه لمس لا يوجب الغسل فلم يتعلق بن تحريم كالمباشرة بغير شهوة وإن نظر إلى فرجها بشهوة لم يتعلق به تحريم المصاهرة ولا تحريم الربيبة.

وقال الثوري وأبو حنيفة :يتعلق بها التحريم، وحكاه المسعودي قولا آخر للشافعي وليس بمشهور.

دليلنا أنه نظر إلى بعض بدنها فلم يتعلق به التحريم كما لو نظر إلى وجهها(المجموع شرح المهذب، ج١٦،ص ٢٣٠،كتاب النكاح،باب ما يحرم من النكاح وما لا يحرم)

فإن لمسها بشهوةٍ فيما دون الفرج ففيه قولان":

أحدهما :أنه لا يحرم؛ لمفهوم قوله تعالى :(دَخَلْتُم بِهِنَّ)فشرط الدخول في التحريم، ولأنه لا يوجب العدة؛ فلذلك لا يثبت تحريم المصاهرة، وهذا هو الأصح عند الإمام واختيار ابن أبي هريرة وابن القطان وغيرهما.

والثاني :أنه يحرم، وهو اختيار صاحب "التهذيب "والقاضي الروياني؛ لأنها مباشرة (لا تستباح إلا بالملك، فثبتت حرمة المصاهرة كالوطء ، ولأنه تلذذ بمباشرة) فأشبه الوطء ، ولأنه استمتاع يوجب الفدية على المُحْرِم فكان كالوطء .

واعلم أن محل القولين عند معظم الأصحاب ما إذا كان ذلك (بشهوةٍ)، كما ذكره الشيخ، فأمَّا اللمس بغير شهوة فلا أثر له في التحريم(كفاية النبيه في شرح التنبيه،لأحمد بن محمد بن علي الأنصاري، ج١٣،ص١٠٦،كتاب النكاح،باب ما يحرم من النكاح)

اور نہ ہی وطی بالشبہ ہو، بلکہ خالصتاً حرام ہو، جس کو زنا سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اس لئے اس کے بعد زنا کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہونے کے متعلق فقہائے کرام کے موقف کو بیان کرتے ہوئے مولانا موصوف زید مجدہٗ تحریر فرماتے ہیں:

ذهب ابو حنيفة واحمد الى ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة فمن زنىٰ بامرأة حرمت عليه امها وابنتها وحرمت هي على ابيه وابنه وهو قول الحسن وعطاء وطاؤس ومجاهدوالشعبى والنخعى والثورى(المغنى ٥٧٦/٦)

وذهب الشافعي الى ان الزناغير محرم(المهذب ٢١٧/١٦)

وهوالارجح عندالمالكية(الشرح الصغير ٣٧٢/١)

وبه قال سعيد بن المسيب ويحيى بن يعمر وعروة والزهرى وابوثور وابن المنذر(المغنى ٥٧٦/٦)

اس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ وامام احمد کے نزدیک زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، حضرت حسن، عطاء، طاؤس، مجاہد، شعبی، امام نخعی اور ثوری رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اور مالکیہ کے راجح قول کے مطابق زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی، حضرت سعید بن مسیّب، یحیٰ بن یعمر، عروہ، زہری، ابوثور اور ابن المنذر رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ [1]

---

[1] (وأما المسألة الرابعة) فاختلفوا فى الزنا هل يوجب من التحريم فى هؤلاء ما يوجب الوطء فى نكاح صحيح أو بشبهة أعنى الذى يدرأ فيه الحد فقال الشافعى :الزنا بالمرأة لا يحرم نكاح أمها ولا ابنتها ولا نكاح أبى الزانى لها ولا ابنه.

وقال أبو حنيفة، والثورى، والأوزاعى:يحرم الزنا ما يحرم النكاح، وأما مالك ففى الموطأ عنه مثل قول الشافعى أنه لا يحرم، وروى عنه ابن القاسم مثل قول أبى حنيفة أنه يحرم .وقال سحنون :

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

خلاصہ یہ ہے کہ زنا کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہونا نہ ہونا فقہائے کرام کے نزدیک مختلف فیہ مسئلہ ہے،نصِ صریح غیر محتمل کسی کے پاس بھی نہیں ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

أصحاب مالک يخالفون ابن القاسم فيها، ويذهبون إلى ما فى الموطأ(بداية المجتهد ج٢ص ٥٨، ٥٩،كتاب النكاح، الباب الاول فى مقدمات النكاح، الركن الثالث، الفصل الثانى فى المصاهرة)

واحتج بعض الحنفية بهذا الحديث على أن الوطء بالزنا حكم الوطء بالنكاح فى حرمة المصاهرة وقال الشافعي رحمه الله ومالك وغيرهم لا أثر لوطء الزنا بل للزانى أن يتزوج أم المزنى بها وبنتها وزاد الشافعي وجوز نكاح البنت المتولدة من مائه بالزنا (مرقاة المفاتيح، ج٥ص ٢١٦٦ ، كتاب النكاح، باب اللعان)

وقال مالك والشافعي وأبو ثور وغيرهم لا أثر لوطء الزنا ، بل للزانى أن يتزوج أم المزنى بها وبنتها ، بل زاد الشافعي :فجوز نكاح البنت المتولدة من مائه بالزنا (شرح النووى علىٰ مسلم ، ج١٠ ص ٤٠،كتاب النكاح،باب الولد للفراش وتوقى الشبهات)

فلو زنى بامرأة لم تحرم عليه أمها وبنتها وإلى هذا ذهب الشافعي كالجمهور فقالوا الزنا لا يثبت حرمة المصاهرة وأثبتها به الحنفية قال بعضهم :وهى مسألة عظيمة فى الخلاف ليس فيها خبر صحيح من جانبنا ولامن جانبهم وممن قال بقول أبى حنيفة الأوزاعى وأحمد وإسحاق وهى رواية عن مالك وحجة الجمهور أن النكاح فى الشرع إنما يطلق على المعقود عليها لا على مجرد الوطء والزنا لا مهر فيه ولا عدة ولا إرث وبالغ الحنفية فقالوا تحرم امرأته بمجرد لمس أمها والنظر لفرجها ثم هذا الحديث قد عورض بحديث ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام ، لأن المحكوم به فيه إعطاء الحلال حكم الحرام احتياطا وتغليبا لا صيرورته فى نفسه حراما ذكره التاج السبكى على أن هذا الحديث قال العراقى فى تخريج المنهاج لا أصل له(فيض القدير للمناوى ، تحت رقم الحديث ٧٩٥٧)

مسألة :قال :(ووطء الحرام محرم كما يحرم وطء الحلال والشبهة) يعنى أنه يثبت به تحريم المصاهرة ، فإذا زنى بامرأة حرمت على أبيه وابنه ، وحرمت عليه أمها وابنتها ، كما لو وطئها بشبهة أو حلالا ولو وطء أم امرأته أو بنتها حرمت عليه امرأته نص أحمد على هذا ، فى رواية جماعة وروى نحو ذلک عن عمران بن حصين وبه قال الحسن وعطاء ، وطاوس ، ومجاهد ، والشعبى والنخعى ، والثورى ، وإسحاق وأصحاب الرأى ، وروى ابن عباس أن الوطء الحرام لا يحرم .

وبه قال سعيد بن المسيب ويحيى بن يعمر ، وعروة ، والزهرى ، ومالک ، والشافعى ، وأبو ثور وابن المنذر ؛ لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال (: لا يحرم الحرام الحلال) ولأنه وطء لا تصير به الموطوء ة فراشا ، فلا يحرم كوطء الصغيرة(المغنى لابنِ قدامة، ج٧ص١١٧ ، كتاب النكاح،باب ما يحرم نكاحه والجمع بينه وغير ذلک، تحت مسألة ووطء الحرام محرم الخ)

اوراس سلسلہ میں صحابۂ کرام کے آثار کیا ہیں؟
اس کے متعلق مولانا محمد زاہد صاحب زید مجدہٗ فرماتے ہیں:

اقوال الصحابة فى المسألة:

وقد اختلف اقوال الصحابة فى المسألة وقبل الخوض فى ادلة كل فريق ومناقشتها يليق بنا ان نستعرض اقوال الصحابة، فممن ذهب الى ثبوت الحرمة بالزنا عمران بن حصين وابوهريرة وعبدالله بن مسعود.

اما عمران بن حصين فذكر مذهبه البخارى فى صحيحه بصيغة التمريض بقوله"يُروى"(صحيح البخارى مع فتح البارى ج۹ص۱۵۳)

وقال الحافظ ابنِ حجر:"وصله عبدالرزاق من طريق الحسن البصرى عنه قال فيمن فجر بأم امرأته ، حرمتا عليه جميعا ، ولابأس باسناده واخرجه ابن ابى شيبة من طريق قتادة عن عمران وهو منقطع"(فتح البارى ۱۵۶/۹، ويراجع المصنف لابن ابى شيبة ۱۵۶/۴)

واما اثر ابى هريرة فذكره عنه البخارى تعليقا:" لاتحرم عليه حتى يلزق بالأرض يعنى حتى يجامع" (صحيح البخارى مع فتح البارى ج۹ص۱۵۴)

وأما أثر ابن مسعود فرواه ابن أبى شيبة عن حفص عن ليث عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن عبدالله قال "لاينظر الله إلى رجل نظر الى فرج امرأة وبنتها"(المصنف لابن ابى شيبة ۱۵۶/۴)

وذكره البيهقى معلقا وضعفه ونقل عن الدار قطنى انه قال "ليث وحماد ضعيفان"(البيهقى:السنن الكبرىٰ۱۷۰/۷)

ولكنهما ليسا ممن اتفق على ضعفه، فقال ابن حجر فى ترجمة ليث بن أبى سليم "صدوق اختلط اخيرا ولم يتميز فترك" وهو من رجال مسلم والأربعة، واما حماد فهو ابن ابى سليمان شيخ ابى حنيفة، قال الحافظ ابن حجر فى ترجمته فى تقريب التهذيب" فقيه صدوق له أوهام " فالأثر لاينحط عن درجة الحسن.

غير انه ليس صريحا فى ثبوت الحرمة بالزنا بل يحتمل ثبوتها بالنكاح بقرينتين :احداهماانه لايدل على حرمة النظر الى المرأة وحده بل على حرمته اذا انضم اليه النظر الى بنتها مما يقتضى ان يكون المراد بالنظر الاول هو النظر المباح، والقرينة الاخرى انه اقتصر على ذكر حرمة البنت ولم يذكر حرمة الام ولا فرق بين الام والبنت فى ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا ودواعيه عند القائلين بها وانما الفرق فى النكاح فيكفى مجرد العقد فى حرمة الامهات ويشترط الدخول او مايقوم مقامه فى حرمة البنات. [1]

وممن ذهب الى عدم ثبوت الحرمة بالزنا من الصحابة على وابن عباس، اما اثر على فذكره البخارى عن الزهرى عنه تعليقا (صحيح البخارى مع فتح البارى ج۹ص۱۵۴)

---

[1] وأقول ليس فى اثر ابن مسعود ان بالنظر يثبت الحرمة . بل فيه "لاينظر الله الى رجل "وهو يقتضى ان هذا الفعل معصية.

كما فى حديث ابنِ عباس:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :لا ينظر الله إلى رجل أتى رجلا أو امرأة فى الدبر(سنن الترمذى، رقم الحديث ۱۱۶۵)

أى هذا الفعل حرام،ولا تحرم بهذا الفعل المرأة.

ووصله البيهقى عن يحيى بن ايوب عن عقيل عن ابن شهاب وسئل عن رجل وطئ ام امرأته، قال : قال على بن ابى طالب"لايحرم الحرام الحلال" (السنن الكبرىٰ ۱۶۸/۷)

وقال البخارى انه مرسل اى منقطع.

واما قول ابن عباس فذكره البخارى تعليقا بلفظ "اذا زنى بها اى بام امرأته لاتحرم عليه امرأته" (صحيح البخارى مع فتح البارى ج۹ص۱۵۳)

ووصله البيهقى من طريق هشام عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس فى رجل غشى ام امرأته قال "تخطى حرمتين ولا تحرم عليه امرأته"(السنن الكبرىٰ ۱۶۸/۷)

قال الحافظ ابن حجر اسناده صحيح(فتح البارى ۱۵۶/۹)

وكذا رواه البيهقى وابن ابى شيبة من طريق سعيد (ابن ابى عروبة) عن قتادة عن يحيى بن يعمر عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال فى رجل زنى بام امرأته او بابنتها:فانهما حرمتان تخطاهما ولايحرمها ذلک عليه (السنن الكبرىٰ ۱۶۸/۷، والمصنف لابن ابى شيبة ۱۶۵/۴)

لكن يعارضه ماذكره البخارى بصيغة التمريض عن ابى نصر ان ابن عباس حرمه ، ثم قال "وأبونصر هذا لم يعرف بسماعه من ابن عباس"(صحيح البخارى مع فتح البارى ج۹ص۱۵۳)

وقال الحافظ(وصله الثورى فى جامعه من طريقه ولفظه : ان رجلا قال : انه اصاب ام امرأته ، فقال له ابن عباس: حرمت عليک

امرأتک، وذلک بعد ان ولدت منه سبعة اولاد وكلهم بلغ مبالغ الرجال)(فتح الباری ج۹ص ۱۵۶)

وصنيع البخاری يدل على ضعف هذه الرواية، وترجيح رواية عكرمة ويحيى بن يعمر بوجهين:

اولا: **ذكر رواية ابى نصر بقوله "يذكر عن ابی نصر مما يدل على ضعف في اسنادالبخاری الى ابی نصر.**

وثانيا: **ذكر ان ابا نصر لم يعرف سماعه من ابن عباس.**

ثم ان ابا نصر هذا قال فيه الحافظ فی فتح الباری(بصری اسدی وثقه ابوزرع،فتح الباری ج۹ص ۱۵۶)

ومثله فی تهذيب التهذيب(العسقلانی ابن حجر:تهذيب التهذيب ۲۵۵/۱۲)

لكن جهله فی التقريب وترجم له الذهبی فی الميزن لكن لم يذكر فيه جرحا ولاتعديلا وانما اكتفى بنقل قوله البخاری فی عدم سماعه من ابن عباس(الذهبی :ميزان الاعتدال ۵۷۹/۴)

فلم يعرف توثيق ابی نصر الا عن ابی زرعة فی حين رواة عدم التحريم عن ابن عباس ائمة ثقات معروفون ، وهذا ايضا يقتضی ترجيح رواية عكرمة ويحيى بن يعمر.

اس کے بعد حضرت مولانا محمد زاہد صاحب زیدمجدہٗ نے اس موقع پر فریقین کے دلائل ذکر کر کے علمی اعتبار سے تفصیلی کلام کیا ہے، اور اس حیثیت سے گفتگو کی ہے کہ حنفیہ نے کسی صریح وقطعی دلیل سے اس مسئلہ کو اخذ نہیں کیا، بلکہ احتیاطی قواعد سے اخذ کیا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں:

ادلة الحنفية والحنابلة:

الدليل الاول: استدلت الحنفية والحنابلة على اثبات حرمة المصاهرة بالزنابقوله تعالىٰ (ولاتنكحوا مانكح آبائكم من النسآء الا ماقد سلف، انه كان فاحشة ومقتا، وساء سبيلا)(سورة النساء آيت ٢٢)

وللحنفية فى الاستدلال بهذه الآية وجهتان:

الاولىٰ: ان المراد بالنكاح فى قوله تعالىٰ "مانكح آبائكم" هو الوطء لانه هو المعنى الحقيقى لمادة "نكح" والوطء هنا عام للحلال والحرام ، اما حرمة زوجة الاب بمجرد العقد فثابتة بدليل آخر مثل الاجماع .

والثانية: ان المراد بالنكاح هنا الوطء والعقد معا او المعنى العام الشامل للوطء والعقد على اختلاف بينهم فى جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وعموم المشترک .

ولا داعى هنا الى الخوض فى مباحث المتاخرين من ان النكاح حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد او بالعكس او هو مشترک بينهما اشتركا لفظيا او معنويا فان الذى لا مجال للشک فيه هو ان اللفظ كثر استعماله فى كلا المعنيين فى الكتاب و السنة وكلام العرب، فكل واحد من المعنيين مساوٍ للآخر فى احتمال اللفظ له، فاذا كان احدهما حقيقة فالآخر مجاز متعارف، فمرد الامر كله اذن الى قرائن تعين احد المعنيين و تقوى احتمال اللفظ له.

وهناک من القرائن مايدل على ان المراد(فى الآية مانكح

آبائكم) بالنكاح هو العقد .

منها: انعقاد الاجماع على ان عقد الآباء يحرم زوجاتهم على ابنائهم بدون وطء ، وسبب هذاالاجماع هو نص القرآن فى هذه الآية على حرمة مانكح الآباء من النسآء ،فانعقاد الاجماع فى تحريم العقد بدون وط ء ووقوع الأختلاف فى التحريم بالوط ء دون العقدما يدل على ان الآية نص فى المسألة الاولى لا الثانية والا لما وقع فيه الاختلاف ايضا ، والى هذا المعنى يشير ابن نجيم الحنفى فيما نقله عن فتح القدير من قوله وليس لك أن تقول" ثبتت حرمة الموطوء ة بالآية والمعقود عليها بلا وطء بالإجماع لأنه إذا كان الحكم الحرمة بمجرد العقد ولفظ الدليل صالح له كان مرادا منه بلا شبهة فإن الإجماع تابع للنص أو القياس "

(البحرالرائق ۹۴/۳)

والقرينة الثانية : على ان المراد بالنكاح فى قوله "مانكح آبائكم" العقد هى ان المراد به فى قوله تعالىٰ قبله "ولاتنكحوا " هو عقد النكاح فان مقصود الآية هو بيان من يحرم العقد عليهن ، فكذا يكون المراد بالنكاح فى قرينه "مانكح آباؤكم "العقد.

والقرينة الثالثة : ان الله تعالىٰ ذكر فى هذه الآية الفرقة الرابعة من المحرمات الصهرية وذكر فى الآية التى بعدها الفرق الثلاثة الاولى، والتعبير فى هذه الفرق الثلاث يدل على النكاح فقط، فقال (وامهات نسائكم)'فنسائكم لايطلق عرفا الا على الزوجات، فلا يقال لمزنية الرجل امرأته، وقال تعالىٰ('وحلائل ابنائكم) "

فحليلة الابن لايطلق عرفا الا على زوجته، وكذافى قوله تعالىٰ (وربائبكم اللاتى فى حجوركم)' لايطلق "الربيبة" الا على بنت الزوجة لان الرجل يربّيها عادة اما بنت المزنية فلا يقال لها"ربيبة" ولا يربيها فى الاغلب، فكما ان المراد فى هذه الفرق الثلاث التحريم بالنكاح كذا يكون المراد فى الفرقة المذكورة فى قوله تعالىٰ (ولا تنكحوا مانكح آبائكم)التحريم بعقد النكاح.

واستدل ابن قدامة على ارادة الوطء بالنكاح بقوله تعالىٰ فى نفس الآية('انه كان فاحشة و مقتا وسآء سبيلا) فمثل هذا التغليظ لا يكون الا فى الوطء، لكن يعترض على هذا الاستدلال بوجهين:

الاول: ان دعوى عدم التغليظ فى مطلق التزويج و النكاح غير صحيحة و مما يدل على هذا ماروى عن البراء بن عازب انه قال: "مر بى خالى ابو بردة بن نيار و معه لواء، فقلت اين تذهب؟ قال : بعثنى النبى صلى الله عليه وسلم الى رجل تزوج امراة ابيه آتيه براسه" رواه الترمذى وابو داود ورواه النسائى و ابن ماجه والدارمى مع تغير فى اللفظ (التبريزى:مشكاة المصابيح ص ۲۷۴، ایچ ایم سعید کمبنی، کراتشی، ۱۳۹۹ھ)

و الاعتراض الثانى: على ما استدل به ابن قدامة ان التغليظ فى قوله تعالى: "انه كان فاحشة و مقتا و سآء سبيلا" ان اقتضىٰ ارادة الوطء بالنكاح فانه يقتضيه فى قوله "لا تنكحوا" لان ضمير "انه" يعود عليه لا فى قوله "ما نكح آباؤكم" فى حين ان محل الخلاف

هو الثانی لا الاول.

واما ما ذهب اليه بعض الحنفية من ارادة المعنیٰ العام الشامل للعقد فرده ابن نجيم قائلا:

"ولک النظر فی تعيينه و يحتاج الی دليل يوجب اعتبارها فی المجازی" (البحرالرائق:۹۴/۳)

ومن هنا لم يرتض كثير من الحنفية الاستدلال بهذه الآية وذهبوا الی ان المراد بالنكاح هنا العقد ، وقد ترجم شيخ الهند محمود الحسن والشيخ اشرف علی التهانوی وهما من اعلام الحنفية البارزين فی هذا العصر الی الاردية بمايفيد ترجيح هذا المعنیٰ .

فترجم شيخ الهند الآية هكذا:

''اور نکاح میں نہ لاؤ جن عورتوں کو نکاح میں لائے تمہارے باپ'' (ترجمة معانی القرآن الكريم للشيخ محمود الحسن، سورة النساء، الآية ۲۲)

وترجمها الشيخ اشرف علی التهانوی هكذا:

''اور تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ یا (دادا یا نانا) نے نکاح کیا ہو'' (ترجمة معانی القرآن الكريم للتهانوی، سورة النساء، الآية ۲۲)

الدليل الثانی:

روی ابن ابی شيبة عن جرير بن عبد الحميد عن حجاج عن ابی هانئ قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم : "من نظر الی فرج امراة لم تحل له امها ولا بنتها'' (مصنف ابنِ ابی شيبة، ۱۶۵/۴)

وكذا رواه البيهقی بسنده عن ابی هانئ او ام هانئ و قال: "وهذا منقطع و مجهول و ضعيف، الحجاج بن ارطاة لا يحتج به فيما

یسنده فکیف بما یرسله"(السنن الکبریٰ، ۷/۱۷۰) [۱]

ولم یعترض المـاردینی علی تضعیف البیهقی هذا الحدیث فی الجوهر النقی و کذا ضعفه الحافظ أبن حجر(فتح الباری، ۹/۱۵۶)

لکن حاول العلامة ظفر احمد العثمانی تحسین هذا الحدیث من طریق ابن ابی شیبة والیک نصه:

"إن اثر ابن ابی شیبة رجاله ثقات مشهورون، اما جریر فهو ابن عبد الحمید بن قرط الضبی ابو عبد الله الرازی القاضی، نشا بالکوفة، کان ثقة حجة یرحل الیه، وهو من رجال الجماعة، روی عن الاعمش و الثوری و اقر انهما کاحجاج بن ارطاة الکوفی القاضی وهو المراد بالحجاج فی هذا الاسناد وهو حسن الحدیث کما مر غیر مرة، وابن هانئ هذا لیس الذی جهله الحافظ فی التقریب......بل هو حمید بن معانی أبوهانئی الحولانی المصری .وهو ثقة من ثقات التابعین وهو اکبر شیخ لابن وهب، اخرج له مسلم والاربعة والبخاری فی الادب کما فی

---

[۱] اوراگر"من نظر" میں نظرِ مباح کومرادلیاجائے، جوکہ زوجہ وامۃ میں ہوتی ہے، تواس کامطلب یہ ہوگا کہ جس نے اپنی منکوحہ یا باندی کے ساتھ وطی یا دواعیِ وطی کا ارتکاب کرلیا، اس سے حرمتِ مصاہرت اصول وفروع دونوں میں متعدی ہوجائے گی، جوکہ صرف نکاح سے ایک درجہ میں تھی، واللہ اعلم۔

جیسا کہ آگے مولانا موصوف کی یہ عبارت آتی ہے:

یحتمل ان یراد فیه بالنظر الی الفرج الجماع لان الجماع من الامور التی تکثر الاشارة الیها والکنایة عنها، فتذکر المضاجعةویراد بها الجماع.

نیز یہ عبارت بھی آگے مذکور ہے:

فان تخصیص الابنة بالذکر یدل علی ان المقصود هنا بیان حکم الزوجة،فانما هی التی تفرق فیها بین الام والبنت فالام تحرم بنفس العقد وتحریم البنت یتوقف علی الدخول او ما یقوم مقامه من اللمس وغیره.

التهذيب فالسند حسن الا انه مرسل"(اعلاء السنن، ۱۱/۳۲)

لكن يلاحظ على ما قال الشيخ العثمانى ــ رحمه الله ــ ان الحجاج بن ارطاة ،ضعفه بعضهم حتى رموه بالارتشاء فى القضاء ووثقه آخرون والقول الوسط فيه انه وان كان صدوقا لكن يعاب عليه كثرة خطه وتدليسه ، قال الحافظ فى التقريب "احدالفقهاء صدوق كثير الخطأ والتدليس وكان يدلس عن الضعفاء كما قاله ابوحاتم"(تهذيب التهذيب، ۲/۱۹۷)

وقال الامام احمد حجاج يدلس اذا قيل له من حدثک؟يقول لاتقولوا هذا،قولو من قلت(ميزان الاعتدال، ۱/۴۵۹)

فهو وان كان حسن الحديث اذا اسند وصرح بالتحديث لايحتج به اذا عنعن وارسل ، فتحسين الحديث محل نظر .

ومما ينبغى لفت النظر اليه ان الحافظ ابن حجر عزا هذا الحديث فى فتح البارى الى ام هانئ وراى العلامة العثمانى ان فيه تصحيفا لان ابن ابى شيبة انما رواه عن ابن هانئ الخولانى، لكن رواه البيهقى ـــ كما سبق ان ذكرناه ــ عن الحجاج عن ابى هانئ او ام هانئ، الامر الذى يدل على انه ليس فى الحديث تصحيف بل فيه اضطراب او شک من احد الرواة ولعله من الحجاج نفسه وهذا يزيد الحديث ضعفا. [1]

---

[1] (من نظر إلى فرج امرأة؛ لم تحل له أمها ولا ابنتها).
منكر.أخرجه ابن أبى شيبة فى "المصنف (۴/۱۶۵) :"جرير بن عبد الحميد عن حجاج عن أبى هانىء قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ... :فذكره.
قلت :وهذا إسناد ضعيف مرسل، أبو هانىء هذا لم أعرفه، وقد ذكر الذهبى فى "المقتنى "خمسة

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

الدليل الثالث:

ما رواه البخارى و مسلم عن عائشة انها قالت:

"اختصم سعد بن أبى وقاص، وعبد بن زمعة فى غلام، فقال سعد: هذا يا رسول الله ابن أخى عتبة بن أبى وقاص، عهد إلى أنه ابنه،

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

بهذه الكنية وسماهم، ولم يتبين لى أنه منهم، وكلام البيهقى الآتى يشعر بأنه مجهول لا يعرف.
والحجاج الظاهر أنه ابن أرطاة، وبه جزم البيهقى، وهو كوفى، وكذا الراوى عنه جرير بن عبد الحميد، قال البيهقى فى (باب الزنا لا يحرم الحلال) من "السنن الكبرى،(۷/۱۷۰): "وأما الذى يروى فيه عن النبى صلى الله عليه وسلم" :إذا نظر الرجل إلى فرج المرأة؛ حرمت
عليه أمها وابنتها"؛ فإنه إنما رواه الحجاج بن أرطاة عن أبى هانىء، أو أم هانىء عن النبى صلى الله عليه وسلم .وهذا منقطع، ومجهول، وضعيف، الحجاج بن أرطاة لا يحتج به فيما يسنده، فكيف بما يرسله عمن لا يعرف؟." !وجزم الحافظ فى "الفتح (۹/۱۵۶)"بأنه حديث ضعيف، وعزاه لابن أبى شيبة من حديث أم هانىء؛ كذا وقع فيه :(أم هانىء) ... والصواب :(أبو هانىء) - كما سبق عن "المصنف - "، وكذلك وقع فى "الدر المنثورة(۲/۱۳۶)معزوا لابن أبى شيبة، ووقع عند البيهقى معلقا على الشك :(أبى هانىء، أو :أم هانىء) - كما رأيت -، فإن كان محفوظا؛ ففيه إشارة إلى أن الراوى لم يحفظه جيدا، ولعل ذلك من الحجاج أو من شيخه الذى أسقطه من الإسناد؛ فإنه مشهور بالتدليس .والله أعلم(سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، تحت رقم الحديث ۲۱۱۰)

(لا يفسد حلال بحرام، ومن أتى امرأة فجورا فلا عليه أن يتزوج أمها أو ابنتها، فأما نكاح؛ فلا).
باطل.أخرجه ابن عدى فى "الكامل (۵/۱۶۰)"ومن طريقه البيهقى فى "السنن (۷/۱۶۹)"بسنده الصحيح عن محمد بن المغيرة عن أبيه المغيرة بن إسماعيل عن عثمان بن عبد الرحمن عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ... :فذكره.
وقال البيهقى":تفرد به عثمان بن عبد الرحمن الوقاصى هذا، وهو ضعيف، قاله يحيى بن معين وغيره، والصحيح عن ابن شهاب الزهرى عن على رضى الله عنه مرسلا موقوفا. !
قلت :والوقاصى :ألان البيهقى القول فيه، وحاله أسوأ مما قال :فقد كذبه ابن معين -كما تقدم غير مرة -.
والمغيرة بن إسماعيل :مجهول، كما قال ابن أبى حاتم (۴/۱/۲۱۹)": مجهول ."ووافقه الذهبى والعسقلانى.وابنه محمد :صدوق يغرب -كما فى "التقريب . ."
وقد خالفه فى متنه عبد الله بن نافع الخزومى؛ فرواه عن المغيرة بن إسماعيل ...به نحوه، وقد مضى برقم(۳۸۸)ورواه ابن عدى أيضا فى ترجمة الوقاصى وقال":وعامة أحاديثه مناكير إسنادا ومتنا."(سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، تحت رقم الحديث ۲۱۱۲)

انظر إلى شبهه، وقال عبد بن زمعة :هذا أخى يا رسول الله! ولد على فراش أبى من وليدته، فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى شبهه، فرأى شبها بينا بعتبة، فقال :هو لک يا عبد، الولد للفراش، وللعاهر الحجر، واحتجبى منه يا سودة بنت زمعة“

(صحيح البخارى مع فتح البارى، ۱۲/۳۲، صحيح مسلم مع تكملة فتح الملهم، ۱/۶۸، رقم الحديث: ۳۴۹۹، مكتبة دارالعلوم كراتشى، ط۲، سنة ۱۴۰۷هـ)

ووجه الاستدلال كما ذكره الماردينى انه لما راى الشبهة بعتبة علم انه من مائه فأجراه فى التحريم مجرى النسب وامرهما بالاحتجاب منه(الماردينى، الجوهر النقى بذيل السنن الكبرىٰ للبيهقى،۷/۱۷۰)

والاستدلال بهذاالحديث ضعيف جدا ، وذلک لان العلماء سلكوا فى توجيه امره ﷺ سودة بالاحتجاب منه مسلكين .

المسلک الاول انه لم يثبت نسبه من زمعة والد ام المومنين سودة رضى الله عنها وانما اثبت اخوته من عبد من زمعة ومشاركته اياه فى الميراث ، وهذا هو مذهب الحنفية فيمن اقر فى رجل انه اخوه بعد موت ابيه فانه لايثبت نسبه من ابيه بمجرد اقراره لان فيه تحميلا للنسب على الغير ، نعم يثبت فيما يخصه هو فيكون اخاه ويأخد المقر له نصف حصة المقر من الميراث ، لان الاقرار حجة على المقر فقط(الهداية،۳/۲۴۵)

فهذا الغلام صار اخا لعبد بن زمعة ولم يصبح ابنا لزمعة ولا اخا لسودة بنت زمعة فامره بالاحتجاب ،وهذاالمسلک هو الراجح ، والاولىٰ بالاخذ.

فانه وقع التصريح به فى بعض الروايات فجاء فى رواية للطحاوى لا ينحط سندها عن درجة الحسن عن عبد الله ابن الزبير رضى الله عنه ان رسول صلى الله عليه وسلم قال للسودة: "ام الميراث فله، وما انت فاحتجبى منه، فانه ليس لک باخ" (الطحاوى: شرح معانى الآثار، ٢/٦٦، المكتبة الامدادية، ملتان)

ومثله وقع فى رواية النسائى فى سننه و احمد فى مسنده و عبد الرزاق فى مصنفه (راجع للتفصيل "العثمانى الشيخ محمد تقى تكملة فتح الملهم، ۱/۷۴)

واستدل الطحاوى على هذا الراى بقوله:

"فلو كان النبى صلى الله عليه وسلم قد جعله ابن زمعة إذا لما حجب بنت زمعة منه ,مع انهٔ صلى الله عليه وسلم لم يكن يأمر بقطع الأرحام بل كان يأمر بصلتها ,ومن صلتها ,التزاور ,فكيف يجوز أن يأمرها وقد جعله أخاها بالحجاب منه؟ ."هذا لا يجوز عليه صلى الله عليه وسلم .وكيف يجوز ذلک عليه ,وهو يأمر عائشة رضى الله تعالى عنها أن تأذن لعمها من الرضاعة عليها ,ثم يحجب سودة ممن قد جعله أخاها وابن أبيها " (شرح معانى الآثار، ٢/٦٦)

فالصحيح الراجح رواية ودراية ان النبى ﷺ امر سودة بالاحتجاب من هذا الغلام لانه لم يثبت نسبه من زمعة فلم يكن اخاها وعلى هذا لايصح الاحتجاج بالحديث على مذهبهم فى مسألة المصاهرة .والمسلک الاخر الذى سلكه بعض العلماء

هو انه ﷺ امرها بالاحتجاب للاحتياط فقط م والا فقد ثبتت نسب الغلام من زمعة ، وصار اخا لسودة ولكن رسول الله ﷺ احتاط فى امر الحجاب نظرا الى شبهه بعتبة ، وللزوج ان يأمر زوجته بالاحتجاب عمن شاء من محارمها ، ولكن كما ذكرناه هذا الرأى مرجوح ، والصحيح هو الاول خاصة على اصل الحنفية، ولو سلمنا صحة المسلك الثانى وترجيحه على الاول ففى دلالته على ثبوت حرمة المصاهرة خفاء لما يلى .

اولاً: يحتمل ان يكون النبى ﷺ امرها بالاحتجاب استحبابا لاوجوبا .

ويؤيد كون هذا الامر مبنيا على الاحتياط قصة الاعرابى الذى اراد نفى ولده لبُعد شبهه منه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم "هل لک من إبل؟ "قال :نعم، قال" :فما ألوانها؟ "قال: حمر، قال" :هل فيها من أورق؟ "قال :إن فيها لورقا، قال: "فأنى ترى ذلک؟ "قال : لعل عرقا نزعها ، قال لعل هذا عرق نزعه (الحديث، رواه البخارى و مسلم، كذا فى مشكاة المصابيح، باب اللعان)

يقول طحاوى مستدلا بهذه الرواية:

"فلم يرخص له رسول الله صلى الله عليه وسلم فى نفيه لبعد شبهه منه، ولا منعه من ادخاله على بناته (شرح معانى الآثار، ٦٦/٢)

ثانياً: لوسلمنا ان الامر بالاحتجاب هنا للوجوب فانه يحتمل ان يكون خاصا بامهات المومنين لما لهن من مميزات لقوله تعالىٰ:

"يا نساء النبى لستن كاحد من النساء" (الاحزاب: الآية ٣٢)

كما اشار اليه الخطابى(فتح البارى:۱۲/۳۷)

ونقل الحافظ ابن حجر عن القرطبى، قوله:" ويحتمل ان يكون ذلك لتغليظ امر الحجاب فى حق امهات المومنين "كما قال "افعمياوان أنتما" فنهاهما عن رؤية الاعمى مع قوله لفاطمة بنت قيس"اعتدى عند ابن ام مكتوم فانه اعمى" فغلظ الحجاب فى حقهن دون غيرهن(المرجع السابق)

ثالثاً: **بعد تسليم ان الامر بالاحتجاب هنا للوجوب وانه ليس خاصا بامهات المومنين ، والحديث لايدل على اعتبار الزنا فى النسب ، فان الذى يقتضيه الامر بالاحتجاب لشبهه بعتبة هو انه كان اجنبيا من سودة لا ان نسبه ملحق بعتبة ،فان يخالف نص الحديث"وللعاهر الحجر"**

قال النووى :"هذا احتجاج باطل، والعجب به ممن ذكره لان هذا على تقدير كونه من الزنا هو اجنبى من سودة، لايحل لها الظهور له، سواء ألحق بالزانى أم لا فلا تعلق له بالمسألة المذكورة (المصاهرة بالزنا)(النووى: شرح صحيح مسلم ۱/۴۷۰، ايج ايم سعيد كمبنى، كراتشى)

فالامر بالاحتجاب انما هو لشبهة الاجنبية من سودة لا لشبهة ثبوت نسبه من عتبة.

......فالاستدلال بالحديث على تاثير الزنا فى القرابة والحرمة النسبتين فى غاية من البعد وابعد منه قياس الحرمة الصهرية عليها ، لان الحرمة النسبية اقوى من حرمة المصاهرة لان الذى يحصل

فی النسب هو البعضية الحقيقة ، وفى المصاهرة تنشأ بين الزوجين نوع من البعضية المعنوية ، فهناک عدد من القرابات تحرم فى النسب ولاتحرم فى المصاهرة.

فيحرم على الرجل نكاح عماته و خالاته و كذا فروع والديه كالاخت و بنت الاخ و بنت الاخت ولا تحرم عليه عمة امراته و لا خالتها و لا فروع والديها الا جمعا، و من هنا اتفقت الشافعية على جواز ان ينكح الرجل ام مزنيته او بنتها بنيما كرهوا نكاح الزانى بالمخلوقة من ماء الزنا و ذهب بعضهم الى عدم صحة هذا النكاح اذا تيقن انها من مائه (المهذب مع شرح المجموع، ۱۶/۲۱۹)

فلا يصح قياس حرمة المصاهرة على حرمة النسب خاصة اذا كان ثبوت حرمة النسب فى غاية من الخفاء بل مما يقتضى العجب، ولعله لضعف هذا الاستدلال لم يذكره عامة الحنفية فى كتبهم، حتى ان ابا بكر الرازى ايضا لم يذكره فى احكام القران رغم انه اطول الحنفية نفسا و اشبعهم كلاما فى هذه المسالة و الحق ان الباحث بعد التامل و امعان النظر يجد نفسه مضطرا الى ان يقول ما قاله ابن حزم:

"قُدر منا ان نفهم وجه احتجاجهم بهذا الخبر فما قدرنا عليه" (ابن حزم: المحلى ۹/۵۳۴، دار الجيل بيروت ط)

الدليل الرابع:

واستدلت الحنفية بقياس الزنا على الوطء بالملک (ملک نكاح او يمين) بجامع معنى البعضية، فان سبب الحرمة فى الوطء

بـالـنـكـاح هو ان الوطء سبب للولد والولد يحدث بينهما نوعا من البـعـضية لانـه متـخـلـق من الماء ين و ينسب الولد الى كل منهما كاملا فصار الرجل و المرأة كان كل واحد منهما جزء من الآخر، ثـم تتـعـدىٰ شبهة البـعـضية هـذه منهما الى اصولهما و فروعهما، فتحرم اصولها و فروعها عليه و تحرم هى على اصوله و فروعه "و هذا المعنىٰ لا يختلف بالملک و عدم الملک لان سبب البعضية حسـى " (السـرخسـي: الـمبسـوط، ۴/۲۰۵، ادارـة الـقـرآن و العلوم الاسلامية كراتشى، سنة ۱۴۰۷هـ)

يـعـنـى كـمـا ان الـوطء بـالـنكاح مغض الى الولد كذلک الوطء الحرام يفضى اليه.

ولـمـعـرفة مـدى صـحة هـذا الـقياس او ضعفه يجدر بنا تحليله و تقسيمه الى المراحل الآتية:

(۱)...... الـوطء سبـب للولد سواء أ كان الوطء حلالا او حراما، و هذا امر حسى.

(۲)...... وبـمـا ان الولد متخلق من مائيهما فهو جزء منهما، و هذه الجزئية ايضا حسية لاتختلف بكون الوطء حلالا او حراما.

(۳)...... البـعـضية بيـن الـولـد و ابيـه و بنيه و بين امه يحدث نو ع بـعـضية بيـن الابوين فصارا كانهما شىء واحد فصارت اصولها و فـروعهـا كـاصـولـه و فـروعـه و صار اصوله و فروعه كاصولها و فـروعها، والدليل يتوقف على كون هذه البعضية ايضا حسية حتى يختلف حكمها باختلاف الحلال و الحرام.

ولكن نظرة متانية تظهر لنا انها ليست حسية، فان كون الشيء قد اخذ بعض اجزائه من هذا و بعضها من ذاك لا يجعل هذا جزء من ذاك، فانا اذا اخذنا اجزاء من "أ" و اجزاء من "ب" و ركبنا من هذه الاجزاء "ج" فلا شك ان هناك علاقة بعضية بين "ج" و "أ" من جهة و بين "ج" و "ب" من جهة اخرى، ولكن ليست هناك بعضية بين "أ" و "ب" حسيا على الاطلاق.

فاذا كان الولد يؤدى الى علاقة البعضية بين ابويه فانها لا تكون الا شرعية، و هى تتوقف على ان يكون بهذا الوطء فى اعتبار الشرع نوع حرمة و اعتراف تصح به نسبة الولد الى والده شرعا، و من هنا اناطت الشافعية حرمة المصاهرة بكون الموطوءة فراشا يصح به ثبوت النسب (المهذب مع شرحة المجموع، ١٦/٢١٧)

و عبروا عنه بانه يشترط لثبوت المصاهرة بالوطء كون الماء محترم حال الادخال و الانزال (تحفة المحتاج، ٧/٣٠٢)

فافضاء الوطء الى البعضية بين الزوجين بواسطة الولد ليس امر حسيا، فقول السرخسى: "سبب البعضية حسى" محل نظر.

و قد اعترض على دليل الحنفية المذكور ان كون كل واحد من الزوجين جزء من الآخر يقتضى حرمة الاستمتاع بينهما الا مرة واحدة، و اجاب عنه السرخسى قائلا: "ان البعضية الحكمية عملها كعمل حقيقة البعضية، وحقيقة البعضية توجب الحرمة فى غير موضع الضرورة فاما فى موضع الضرورة لا توجب... فكذلك شبهة البعضية توجب الحرمة فى غير موضع الضرورة و

فی حق الموطوء ة ضرورة (المبسوط للسرخسی، ۲۰۵/۴)
ولـكنه يقتضى حرمة المزنية على الزانى على الاقل فانه لا ضرورة فيهـا ولم يذهب الحنفية الى هذه الحرمة، وذهب ابو بكر الرازى الـى ان اثبـات الـحـرمة فـى هـذه المسئلة تغليظ عقوبة، فاذا كان الـوطء الـحـلال يـحـرم الام و البـنـت فالزنا اولى بايجاب الحرمة (احكام القرآن للجصاص، ۱۱۴/۲)

ومـمـا يدل على ان التحريم قد يكون تغليظا و عقوبة قوله تعالى" فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا" (سورة النساء: الآية: ۱۶۰)

ولكن هذا الدليل لم يرتضه السرخسي ورده بان تعليل انما يكون لتعـدية حـكـم الـنـفـس الى غير المنصوص لا لاثبات امر جديد، فيـجـب وجـود الـعـلة فـى المسئلة المنصوص عليها حتى يتعدى حـكـمهـا مـنهـا الـى غيـرهـا "والمنصوص هنا حرمة ثابتة بطريق الكرامة" (المبسوط، ۲۰۶/۴) لابطريق التغليظ والعقوبة.

وايـضـا الحرمة هنا قد تثبت على غير الزانى كما اذا زنا ــو العياذ بـالـلـه ـــبحليلة ابنه ولا معنى للعقوبة و التغليظ على غير الزانى ، فـانه ينافى قوله تعالىٰ "ولا تزر وازرة وزر اخرىٰ" (سورة الاسراء: الآية ۱۵)

واستـدل الـكـاسـانـى على اثبات الحرمة بالزنا بقياس آخر قائلا: "لان الـوطء الـحـرام انما كان محرما لمعنىٰ هو موجود هنا، وهو انـه يـصيـر جامعا بين المراة و بنتها بالوطء من حيث المعنىٰ، لان

وطء احداهما يذكره وطء الاخرىٰ، فيصير كانه قاض وطره منهما جميعا ...و هذا المعنىٰ موجود فى الوطء الحرام" (بدائع الصنائع، ۲/۲٦۱)

لكن هذا الدليل منقوض بوجهين : الاول أن يقتضى ان تحرم عليه اخت زوجه اذا طلقها وانقضت عدتها، والثانى ان هذا الدليل لا يطرد فى المحرمات الاربع للمصاهرة لان هذه العلة لا توجد فى حرمة امراة الاب و امرة الابن.

ادلة من ذهب الى عدم ثبوت هذه الحرمة بالزنا:

واستدل من ذهب الى ان الزنا لايوجب حرمة المصاهرة بالكتاب والسنة والقياس.

الكتاب: اما الكتاب فاستدلوا به بوجهين :

الاول: قوله تعالىٰ" واحل لكم ماوراء ذلكم"(سورة النساء:۲۴)

يدل على ان الاصل فى بنات آدم الحل وان ماسوى ماذكر قبله من المحرمات فى قوله تعالىٰ "حرمت عليكم امهاتكم" الخ حلال ما لم يقتض الحرمة دليل يصلح معارضا لهذا النص، وماذكروه من الادلة على ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا فليس من القوة بمكان يصلح به ان يكون مخصصا او معارضا لهذه الآية وكذلك قوله تعالىٰ:فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع"(سورة النساء:۳)

يدل على اباحة كل امرأة طابت له واراد النكاح بها ما لم يدل دليل قوى على خلاف ذلك.

والثانی: قال اللّٰہ تعالیٰ ”وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا “(سورة الفرقان:۵۴)

حيث امتن اللّٰہ سبحانه وتعالیٰ بقربة النسب وقربة الصهر ، فكما ان النسب لايثبت بالزنا كذلك لاتثبت به قربة المصاهرة، وايضا المصاهرة نعمة من نعم اللّٰہ تعالیٰ فلاتثبت الا بالمباح .

يقول الامام الشافعي ــ رحمه الله ــ فى كتابه الام:

”و ذلک ان التحريم بالنكاح انما هو نعمة لا نقمة، فالنعمة التى تثبت بالحلال لا تثبت بالحرام الذى جعل الله فيه النقمة عاجلا اور آجلا“ (الشافعی، الامام، کتاب الام، ۲٦/۵ دار المعرفة بيروت)

السنة:

اما السنة فاستدلوا منها بما يلى:

(۱)...... روى البيهقى بطرق الى عثمان بن عبد الرحمن عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت :سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يتبع المرأة حراما أينكح ابنتها، أو يتبع الابنة حراما أينكح أمها؟ قالت :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " :لا يحرم الحلال الحرام، إنما يحرم ما كان بنكاح حلال (البيهقی: السنن الکبریٰ، ۱٦۹/۷)

و قد اعترض عليه بانه ضعيف لتفرد عثمان بن عبد الرحمن به.

قال البيهقى:

”تفرد به عثمان بن عبد الرحمن الوقاص هذا، و هو ضعيف قاله يحيى بن معين و غيره من ائمة الحديث“ (المرجع نفسه)

وعزا الحافظ ابن حجر هذا الحديث الى الطبرانى والدار قطنى.

و قال:

"فى اسنادهما عثمان بن عبد الرحمن الوقاص و هو متروك"

(فتح البارى، ۱۵٦/۹)

فالحديث ضعيف لا يصلح وحده للاحتجاج به لكنه اذا اضيف الى حديث ابن عمر الآتى فانه يكسبه قوة. ؎

(۲)...... قال ابن ماجه:

"حدثنا يحيى بن معلى بن منصور قال :حدثنا إسحاق بن محمد

؎ لكن قال الالبانى هذا باطل، فقال:

"لا يحرم الحرام، إنما يحرم ما كان بنكاح حلال ."باطل.

أخرجه الطبرانى فى "الأوسط(۱۷۳/۲/۱) "من زوائد المعجمين وابن عدى فى "الكامل (۲۸۷/۲)"وابن حبان فى "الضعفاء(۹۹/۲) "والدارقطنى (ص۴۰۲) والبيهقى(۲٦۹/۷)من طريق المغيرة بن إسماعيل بن أيوب بن سلمة عن عثمان بن عبد الرحمن الزهرى عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة قالت ":سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يتبع المرأة حراما، أينكح ابنتها، أو يتبع الابنة حراما، أينكح أمها؟ قالت :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " ...فذكره، قال البيهقى :تفرد به عثمان بن عبد الرحمن الوقاصى هذا وهو ضعيف، قاله يحيى بن معين وغيره من أئمة الحديث.

قلت :بل هو كذاب، قال ابن حبان: كان يروى عن الثقات الموضوعات، وكذبه ابن معين فى رواية عنه، وقال عبد الحق فى "الأحكام "(ق ۱۳۸/۲) والهيثمى فى "المجمع(۲٦۹/۴) ":وهو متروك، وكذا قال الحافظ فى "التقريب "وزاد :وكذبه ابن معين.

قلت :والراوى عنه المغيرة بن إسماعيل مجهول كما قال الذهبى.

والحديث ذكره ابن أبى حاتم فى "العلل(۴۱۸/۱)"من طريق المغيرة بن إسماعيل عن عمر بن محمد الزهرى عن ابن شهاب به ثم قال:

قال أبى :هذا حديث باطل، والمغيرة بن إسماعيل وعمر هذا، هما مجهولان.

قلت :كذا وقع فى "العلل ":"عمر بن محمد الزهرى بدل عثمان بن عبد الرحمن الزهرى فلا أدرى أهكذا وقع فى روايته، أم تحرف على الناسخ والطابع(سلسلة الاحاديث الضعيفة، تحت رقم الحديث ۳۸۸)

الفروی قال :حدثنا عبد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبی صلی الله علیه وسلم، قال :لا یحرم الحرام الحلال“ (ابن ماجه، السنن، ص ۱۴۵، قدیمی کتب خانه کراتشی)

ورواه البیهقی عن جعفر بن احمد بن سام عن اسحاق بن محمد الفروی. الخ (السنن الکبریٰ، ۱٦۸/۷)

اما رجال حدیث ابن ماجة فنافع غنی عن التعریف به او نقل اقوال الائمة فی تعدیله اما یحیی بن معلی فقال ابن حجر العسقلانی فی التقریب: ” صدوق، صاحب الحدیث من الحادیة عشر“.

أما اسحاق بن محمد فرمز له ابن حجرج فی التهذیب ـــ”خ، ت، ق“ مما یدل علی انه من رجال البخاری و الترمذی و ابن ماجه، اخرج عنه البخاری فی کتاب الصلح و کتاب الجهاد و کتاب فرض الخمس ، حدث عنه فی الجهاد و فرض الخمس بغیر واسطة و فی الصلح بواسطة (صحیح البخاری مع فتح الباری، ۳۰۰/۵،باب قول الامام لاصحابه: اذهبوه بنا تصلح من کتاب الصلح، ۱۹۷/٦، باب فرض الخمس)

لکنه من رجال البخاری الذین تکلم فیهم وانتقد علیه بتخریجه عنهم، لکن یعتذر للبخاری بانه (ای الراوی) لم یکن متهما فی عدالته وانما تکلموا فیه لاجل سوء حفظه بعد ذهاب بصره، قال ابن ابی حاتم: ”کان صدوقا لکن ذهب بصره فربما لقن و کتبه صحیحة“(تهذیب التهذیب، ۲۴۸۱)

و قال الحافظ ابن حجر : ”صدوق کف، فساء بصره“ فلعل

البخاری اخذ عنه قبل ذهاب بصره، والطعن فی الراوی من اجل حفظه لا یوجب ضعف حدیثه و انما ینزله من مرتبة الصحیح الی مرتبة الحسن.

ثم ان الحدیث رواه عن اسحاق هذا یحیی بن معلی فی سنن ابن ماجة و جعفربن احمد فی سنن البیهقی، فتحدیثه هذا الحدیث یحیی بن معلی مرة، و جعفر مرة اخریٰ من غیر اختلاف فی السند او المتن یزیل أو یضعف احتمال الخطاء بسبب کف بصره و سوء حفظه.

اما عبد الله بن عمر العمری الذی یروی هذا الحدیث عن نافع فمن رجال مسلم والاربعة مختلف فیه، وثقه احمد و ابن معین و ابن عدی العجلی و یعقوب بن شیبة و ابن عدی، و ضعفه ان المدینی و النسائی والبخاری و یحیی بن سعید والذین ضعفوه لم یضعفوه لاجل طعن فی عدالته وصدقه و انما ضعفه من اجل حفظه، قال الخلیلی "ثقة غیر ان الحفاظ لم یرضوا حفظه" و قال ابن حبان: کان فمن غلب علیه الصلاح حتی غفل عن الضبط فاستحق الترک (تهذیب التهذیب، ۳۲۸/۵)

ویظهر من هذا العرض السریع لاقوال المحدثین فیه ان حدیثه لا ینحط عن درجة الحسن او علی الاقل، ضعفه لیس شدیدا لایتحمل فالذین ضعفو حدیث عائشة الماضی ذکروا ان حدیث ابن عمر اصلح منه، قال البهیقی: "وعند بعض العلماء حدیث عبد الله العمری امثل" (السنن الکبریٰ، ۱۵۶/۹)

وقال ابن حجر : "و قد اخرج ابن ماجة طرفا منه من حديث ابن عمر: لا يحرم الحرام الحلال، واسناده اصلح من الاول "اى حديث عائشة" (فتح البارى، ۱۵۶/۹)

ويتضح بما ذكرناه هنا وما ذكرناه فى دلائل الحنفية والحنابلة انه لايوجد عند احد من الفريقين حديث صحيح لم يتكلم فيه، ولعل ما استدلت به الشافعية والمالكية من حديث ابنِ عمر احسن سندا من حديث ابن هانئ او ام هانئ الذى استدل به الحنفية .

هذا ، وقد تكلم بعض الحنفية فى هذا الحديث من جهة دلالته على ماذهب اليه الشافعية ،لكنه كلام لاطائل تحته، على ان سياق حديث عائشة ويؤيد دلالة الحديث على عدم ايجاب الزنا حرمة المصاهرة كما يؤيد ذلك مارواه البيهقى وصححه وذكره البخارى تعليقا ان عليا سئل عن رجل وطئ ام امرأته فقال: لايحرم الحرام الحلال (السنن الكبرى للبيهقى،۱۶۹/۷، وصحيح البخارى مع فتح البارى،۱۵۴/۹)

القياس:

استدلت الشافعية بوجوه من القياس، منها ما يلى:

(۱)...... العلة فى ايجاب النكاح والوطء بملك يمين او نكاح فاسد ان المراة تصير بهذه الامور فراشا، و الزنا لا يجعلها فراشا فلا تثبت به الحرمة، ومما يدل على ان الفراش و ثبوت النسب هى العلة قوله تعالىٰ "و هو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا" حيث قرن ذكر الصهر بذكر النسب ورتب كليهما على

امـر واحـد و هو كونه مخلوقا من الماء فظهر ان الصهر يثبت فيما يثبت فيه النسب (المهذب مع شرحه المجموع، ١٦/٢١٧-٢٢١)

(٢)...... لـم تـرتـب الشـريـعة الاسـلامية على الزنا احكام الوطء الـمشـروع الاخـرىٰ مـن وجـوب الـعـدة او الاستبراء، ففى الدر المختار:

”او الـمـوطـوءة بزنا، اى جاز نكاح من رآها تزنى، وله وطؤها بلا استبراء“(الدرالمختار مع حاشيته ردالمحتار:٣/٥٠)

و علق عليه ابن عابدين قائلا:

”اى عـنـدهـمـا، و قـال محمد: لا احب له ان يطأها مالم يستبرئها هـداية ... الا ان يفـرق (اى بين نكاح الموطوءة بملك يمين و بين نكاح المزنية) بان ماء الزنا لا اعتبار له ... الخ “(المرجع السابق)

فـكـذلـك يـنبـغى ان يكون هذا الوطء غير معتبر فى ايجابه حرمة المصاهرة.

(٣)...... وهـنـاک مـعـنـى آخر فى حرمة المصاهرة يقتضى ان لا تثبـت هـذه الـحـرمة بـالـجـمـاع الحرام، و يتضح ذلک المعنىٰ بـالـرجوع الى ما ذكرناه فى معنى المصاهرة اللغوى، فقد تلخص لـنـا مـمـا ذكـرنـاه هـنـاک ان الـقرابة الصهرية ترجع الى معنيين لـغـويـيـن: الاول الـقرب و الثانى الذوبان، فالزواج يقرب كلا من الـزوجـيـن الى اسرة الآخر و تذوب به شخصيتهما و ينصهران فى قـالب جديد، و هذا يقتضى عرفا وشرعا ان يعتبر كل واحد منهما اقـرباؤه الآخر، كانهم اقرباؤه هو، و يحترمهم كما يحترم اقرباؤه

و يظهر ذلک من اطلاق لفظ "الام" و "الاب" على ابوى الزوج اوالزوجة فى العرف و العادة و يدل عليه ايضا ما رواه ابو داود عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم وقال: "احق ما اكرم عليه الرجل ابنته او اخته" (أبوداؤد: السنن، ۱/۲۹۰، ايج ايم سعيد كمبنى، كراتشى)

اى يكرم الرجل لان بنته او اخته تحته.

و يبلغ احترام ذوى قرابة الزوج و احلالهم منزلة اقربائه قمته فى اصول الزوج و الزوجة و فروعهما حيث يصير هؤلاء بمنزلة اصوله و فروعه فى حرمة النكاح المؤبدة واحكام الحجاب، القرابات الجانبية محرمة فى النسب من الاخوات و الخالات و العمات فلم تحرم، هنا الى مؤقت، فلا يجوز له نكاح اخت زوجه او عمتها او خالتها مراعاة لمرتبة الاحترام الادنىٰ من القرابات التى تقع فى عمود النسب .

فحرمة المصاهرة تنشأ من علاقة و قرابة تنصهر بهما الاسرتان فى قالب جديد، و ذلک لا يتصور الا فى النكاح، اما الوطء بملک يمين او بشبهة فانه و ان لم يكن نكاحا لكنه تترتب عليه اهم آثار النكاح وهو ثبوت النسب فاخذ حكمه فالموطوء ة بملک يمين او شبهة (مثل النكاح الفاسد) وان لم تكن زوجته لكنها حلت منه مكانا يمكن ان تصير به ام اولاده.

وبعد هذا التطواف فى ادلة الفريقين يتلخص لنا ان الحنفية استدلوا من القرآن بقوله تعالىٰ "ولاتنكحوا ما نكح آبائكم "

والشافعية بقوله تعالیٰ ”واحل لكم ماوراء ذلكم“ وقوله تعالیٰ فانكحوا ماطاب لكم من النسآء“ وقوله تعالیٰ ”وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا“

واتضح مما اسلفناه ان دليل الشافعية والمالكية اصرح من دليل الحنفية والحنابلة ، اما السنة فاستدلت الحنفية منها بحديثين حديث عائشة فى امر رسول الله ﷺ سودة بالاحتجاب من ابن وليدة ابيها زمعة وحديث ابى هانئ ”من نظر الى فرج امرأة لم تحل له امها ولابنتها“

وقد بينا انه لاعلاقة لحديث عائشة بالموضوع ، اما حديث ابى هانئ فضعيف لكثرة خطأ الحجاج وتدليسه وروايته هذا الحديث ب”عن“وما استدلت به الشافعية من حديث ابن عمر ”لايحرم الحرام الحلال“فهو ايضا لايخلو من كلام فى اسناده، لكنه اصلح حالا من حديث ابى هانئ خاصة اذا اعتضد بحديث عائشة، اما القياس فلا تخفى قوة ما ذهب اليه الشافعية من جعل الفراش مناطا للتحريم ومتانته وقربه الى قواعد الشريعة وبعده عن ورود الاعتراض عليه، وهذا العرض لادلة الفريقين يوضح لنا ان قول من ذهب الى عدم ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا اقوى دليلا وان كان القول بالتحريم احوط.

(5)......دواعیِ زنا سے حرمت کے ثبوت کا حکم

حرمتِ مصاہرت ثابت ہونے نہ ہونے کی پانچویں اور آخری صورت وہ ہے کہ جس میں وطیِ

حرام یعنی زنا کا وقوع تو نہ ہو، البتہ غیر مباح طریقہ پر (یعنی نکاح وملکِ یمین کے بغیر) دواعیِ وطی یعنی بوس وکنار ولمس اور نظر الیٰ فرج الداخل کا وقوع ہو۔

اس بارے میں فقہائے کرام کے موقف کو بیان کرتے ہوئے مولانا موصوف زید مجدہٗ رقم طراز ہیں:

ثبوت الحرمة الصهرية بالقبلة او المس أو النظر فى المحل الحرام:

اذاكان الزنا لايحرم الاصول والفروع عند الشافعية والمالكية فمقدماته اولىٰ ان لاتثبت به الحرمة ،اما الحنابلة فذكروا فى المسألة روايتين :

الاولٰى: **انه لاتنتشر به الحرمة وهى اصح الروايتين من احمد صححهاالمرداوى وكثيرون آخرون.**

والرواية الثانية: **ان هذه الامور تثبت حرمة المصاهرة اذا كانت عن شهوة وذهب الحنفية الى ان المس والتقبيل والنظر الى الفرج الداخل او نظرها الى ذكره عن شهوة يوجب الحرمة ، وتكفى الشهوة من جانب واحد سواء اكان من الرجل اوالمرأة ولافرق عندهم فى ذالک بين العمد والخطاء والنسيان ،والاصل الذى ذكره متاخروالحنفية هو ان المحرم هوالوطء المفضى الى الولد اوالمس الذى يكون سببا لهذ الوطء .**

اس سے معلوم ہوا کہ مقدماتِ زنا (مس،تقبیل،نظر الیٰ فرجها الداخل ونظر الیٰ ذكر الرجل عن شهوة) سے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت وعدمِ ثبوت بھی مجتہد فیہ اور فقہائے کرام رحمہم اللہ کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے۔

جس میں شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی اصح الروایتین کے مطابق حرمت ثابت

نہیں ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق ثابت ہوجاتی ہے۔

اس کے بعد مولانا موصوف زیدمجدہٗ نے فقہائے کرام کے مذکورہ موقف پر ان کے دلائل پیش کر کے ان کے درمیان مناقشہ بھی فرمایا ہے۔

مولانا موصوف زیدمجدہٗ کا بظاہر مقصد اس موقعہ پر یہ بتلانا ہے کہ فقہ حنفی میں اس صورت میں جبکہ صرف مقدماتِ زنا کا تحقق ہو، حرمتِ مصاہرت امرِ مجتہد فیہ ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں حرمت کے ثبوت کی بنیادی وجہ احتیاط ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں:

ادلة الحنفيه:

(۱)...... حديث أبی هانئ والذی مر ذكره فی المسئلة الماضية ولفظه: قال رسول الله ﷺ من نظر الى فرج امرأة لم يحل له امها ولا بنتها: لكن ذكرنا ان الحديث لا يصلح للاحتجاج به ولا ان يخص به قوله تعالى: (واحل لكم ما وراء ذلكم) على ان الحديث يحتمل ان يراد فيه بالنظر الى الفرج الجماع لان الجماع من الامور التی تكثر الاشارة اليها والكناية عنها، فتذكر المضاجعةويراد بها الجماع، كما روی عن ابن عباس وسعيد بن جبير فی تفسير قوله تعالى (واهجروهن فی المضاجع) (النساء: ۳۴) **”لا يجامعها“** (تفسير طبری ۴/۴۱) [۱]

وذكر ابن جرير طبری عن سعيد بن جبير فی تفسير قوله تعالى

---

[۱] حديث من مس ذكره يحتمل التأويل بأن يجعل مس الذكر كناية عن البول لأنه غالبا يرادف خروج الحدث فعبر به عنه كما عبر بالمجیء من الغائط عما يقصد الغائط لأجله فی قوله تعالى (أو جاء أحد منكم من الغائط) قلت ومثل هذا من الكنايات كثير فيما يستقبح التصريح بذكره (حاشية السندی على سنن ابن ماجه، ج ۱ ص ۱۷۷، كتاب الطهارة و سننها، باب الرخصة فی ذلك)

(او لا مستم النساء)قال ذكرو اللمس،وقال ناس من الموالی:ليس بالجماع،وقال ناس من العرب،اللمس الجماع،فاتيت ابن عباس فقال :ان ناسا من الموالی والعرب اختلفو فی اللمس ،فقال الموالی :ليس بالجماع ،وقالت العرب الجماع ،قال:من ای الفريقين كنت،قلت:كنت من الموالی ، قال:غلب فريق الموالی،ان المس واللمس والمباشرة الجماع ولكن الله يكنی ماشاء بما شاء ،وفی رواية عن ابن عباس قال:هوالجماع ولكن الله يعف ويكنی(تفسير طبری ۶۵/۴)

فاحتمال ارادةالجماع بالنظر الی الفرج ليس ببعيد،وقد ذكر هذالاحتمال ابن قدامة فی اثر ابن مسعود الآتی(المغنی ج ۶)

(۲)...... استدل العلامة ظفر احمد العثمانی -رحمه الله -لمذهب الحنفية بما رواه ابن سحنون فی المدونة عن ابن وهب عن يحيی بن ايوب عن ابن جريج يرفع الحديث الی النبی ﷺ فی الذی يتزوج المرأة فيغمزها ولا يزيد علی ذلک:لا يتزوج ابنتها(المدونة:۲/۲۰۱)

لكن الحديث فی المرأة المعقود عليها كما يدل عليه قوله"فی الذی يتزوج المراة"فلا علاقة للحديث باللمس والتقبيل والنظر فی المحل الحرام وكذلک الآثار التی ذكرها سحنون بعدهذا الحديث كقول ابن مسعود "اذا قبل لها فلا تحل له الابنة ابدًا،فان تخصيص الابنة بالذكر يدل علی ان المقصود هنا بيان حكم الزوجة،فانما هی التی تفرق فيها بين الام والبنت فالام تحرم

بنفس العقد وتحريم البنت يتوقف على الدخول او ما يقوم مقامه من اللمس وغيره،وكذلك معظما الآثار التى استدل بها القائلون بالتحريم بالتقبيل والمس وغيرهما فى المحل الحرام لا علاقة لها بالمسألة وانما هى فى المنكوحة او الامة او على الاقل لا تنصيص فيها على كون المس وما شاكله فى الاجنبية بل القرائن تدل على خلاف ذلك كما فى اثر ابن مسعود الماضى آنفا وكذا قول ابن مسعود "لا ينظر الله الى رجل نظر الى فرج امرأة وابنتها"فانه يحتمل اولا :ان يكون المراد به الوطء فقط كما يدل عليه الاقتصار على ذكر البنت وثانيا :يحتمل ان يكون المراد به المحل الحلال فقط وسياق الكلام يقوّى هذا الاحتمال فانه وعيد على الجمع بين النظرين لا على النظر الى فرج امرأة دون النظر الى فرج بنتها(ويحتمل أن يكون المراد بيان المعصية فقط ۔ ناقل)

واستدل ابوبكر الجصاص بهذه الآثار باضافة الاجماع اليها فقال:"فكل من حرّم بالوطء الحرام اوجبه باللمس اذا كان، بشهوة، ومن لم يوجبه بالوطء الحرام لم يوجبه باللمس بشهوة ولا خلاف فى ان اللمس المباح فى الزوجة وملك اليمين يوجب تحريم الام والبنت الا شيئا يحكى عن ابن شبرمة انه قال:لا تحرم باللمس وانما تحرم بالوطء الذى يوجب مثله الحد،وهوقول شاذ قد سبقه الاجماع بخلافه" (احكام القرآن للجصاص ۲/۱۲۱)

ولكن دعوى العموم فى قوله "فكل من حرم بالوطء الحرام

الخ"منقوضة بما ذكرنا من مذهب الحنابلة ،فان الوطء الحرام ينشر الحرمة ولا ينشرها المس والتقبيل والنظر بشهوة فى الصحيح عندهم وكذلك فرق بين"الوطء الحرام وبين اللمس وغيرها ابو هريرة فيما ذكره عنه البخارى فى صحيحه "لاتحرم عليه حتى يلزق بالارض يعنى حتى يجامع (صحيح البخارى مع فتح البارى ١٥٤/٩)

وكذلك فرق بين الوطء ودواعيه ابن شبرمة كما ذكره الجصاص ، واجاب بعض الحنفية عن اثر ابى هريرة قائلا :"ان التفسير بقوله"يعنى حتى يجامع لم يدر قائله انه ابوهريرة او غيره، واذاجاء الاحتمال بطل الاستدلال ، فان قول التابعى لاحجة فيه، والالزاق بالارض يحتمل الجماع والمباشرة واللمس والنظر الى الفرج الداخل جميعا، فتخصيصه بالجماع دعوى بلابينة (اعلاء السنن ٣١/١١)

ولايخفى مافى هذا الكلام من البعد والضعف فانه على تقدير ارادة المباشرة واللمس والنظر يكون معنى قول ابى هريرة ان اللمس والنظر الى فرجها الداخل يحرمان اذا صدر وهى ملزقة بالارض واما اذا نظر أليها او مسها وهى جالسة او قائمة فلا تثبت الحرمة ولا شك انه لاقائل بهذا.

وكذلك يتضح عدم صحة ماقاله الجصاص" ولاخلاف فى ان اللمس المباح فى الزوجة وملك اليمين يوجب تحريم الام والبنت" بما ذكرناه فى المسألة الاولى والثانية ، فثبوت الحرمة

بالـلـمـس ونـحـوه فـى الـمـنكوحة لم يزل مختلفا فيه منذ عصر الصحابة واختلفت فى المسألتين اقوال الائمة الاربعة ايضا .

ادلة الشافعية والمالكية والحنابلة:

استـدلت الشافعية والمالكية فى هذه المسألة بما استدلوا به على عـدم ثبوت الحرمة بالزنا فاذا كان الوطء الحرام لايوجب الحرمة الـصهرية فاللمس الحرام ونحوه اولى ان لاتثبت به هذه الحرمة، امـا الـحـنـابـلة فـاستـدلوا بما ذكرناه فى مسألة عدم حرمة البنت بـلمس الزوجة وكذا عدم ثبوت الحرمة باللمس ونحوه، بملك يـمـيـن مـن ان الـحـرمة لاتثبـت الا بـنـص او قياس ، ولا نص هنا، ولايصح قياس اللمس ونحوه على الوطء ، فان الوطء يتعلق به من الاحـكـام مـا لايتـعـلـق بـالـلـمـس من استقرار المهر والاحصان والاغتسال والعدة وافساد الاحرام والصيام(المغنى ٦/٥٨٠)

وكـذلـك قـولـه تـعـالـى"واحل لكم ماوراء ذلكم"يدل على عدم ايجاب اللمس الحرام ونحوه الحرمة الصهرية لانه لم يوجد دليل لـلتـحـريـم يـصـلـح مـخـصـصا لعموم الكتاب، فحديث ابى هانئ ضـعيف ومـحتـمـل لـمـعنى الوطء ومرسل ابن جريج صريح فى الـزوجة فـلايـدل عـلـى حكم الاجنبية، اما آثار الصحابه فهى غير صـريـحة فـى كـون الـلـمس ونحوه فى المحل الحرام بل هى اما صـريـحة فـى الـمنكوحة او المملوكة او تشتمل على قرائن تؤيد ارادة الـمـنكوحة او المملوكة...وايضاهى معارضة بماروى عن ابـى هـريرة انه قال : لاتحرم حتى يلزق بالارض، وماروى عن ابنِ

عباس من عدم حرمة الربيبة بما دون الجماع (صحیح البخاری مع فتح الباری ۹/۱۵۸)

فانها اصرح مما ذكره الحنفية من آثار الصحابة وبهذا يظهر ان مذهب الحنفية فى مسألة القبلة ونحوها اضعف منه فى مسألة الوطء الحرام، وليس هناك داع الى اختيار هذا القول الا الاحتياط .

دواعیِ زنا سے حرمت کے ثبوت کا مدار احتیاط وقیاس پر ہے

دونوں طرف کے دلائل ذکر کرنے کے بعد مولانا موصوف زید مجدہٗ نے دواعیِ زنا سے حنفیہ کے نزدیک حرمت کے ثبوت کو احتیاط وقیاس پر مبنی ہونے کی تصریح کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

ولعل الحنفية ايضاً لم يذهبوا الىٰ اثبات الحرمة نظراً الىٰ قوة الدليل بل اختاروه لمجرد الاحتياط فى الفرج ،فيقول الكاسانى : فكان الاحتياط هو القول بالحرمة (بدائع الصنائع ۲/۲۶۱)

ويقول ايضاً :فيجب القول بالحرمة احتياطاً (بدائع الصنائع ۲/۱۲۷)

ومما يدل على ان الحنفية اختاروا القول بالتحريم لمجرد الاحتياط ما ذكره بعض الحنفية من انه يجوز الخلوة بام المزنية وبنتها وان كانتا تحرمان عليه مؤبداً فى حين جازت له الخلوة ، لان حرمة النكاح بأم المزنية انما هى للاحتياط والأحتياط هنا فى حرمة الخلوة .

مولانا موصوف کے موقف کی تائید حنفیہ کی متعدد عبارات سے بھی ہوتی ہے۔

چنانچہ فتح القدیر میں ہے:

ولایشبہ ھٰذاالوطء لان حرمته منصوص علیها،وحرمة الدواعی غیرمنصوص علیها(فتح القدیر ج۴ص ۲۵۱،کتاب الطلاق،باب الظهار)

اور المبسوط للسرخسی میں ہے:

وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا مختلف فیه بین العلماء وأبوحنیفة رحمه اللہ یقول: کثیر من الفقهاء لایرون اللمس والتقبیل موجباً للحرمة، ولیس فی اثبات الحرمة نص ظاهر بل نوع احتیاط أخذنا به من حیث أقامة السبب الداعی الی الوطء مقام الوطء (المبسوط للسرخسی، ج۹ص۱۱۷،کتاب الحدود، باب الاقرار بالزنا)

اور منحۃ الخالق علی البحر الرائق میں ہے:

یشترط فی الحرمة المؤبدة عنده أن تکون ثابتة بالإجماع أو بالحدیث المشهور قال فی الفتح وأبو حنیفة إنما یعتبر الخلاف عند عدم النص علی الحرمة بأن تثبت بقیاس أو احتیاط کثبوتها بالنظر إلی الفرج والمس بشهوة؛ لأن ثبوتها لإقامة المسبب مقام السبب احتیاطا فهی حرمة ضعیفة لا ینتفی بها الإحصان الثابت بیقین (منحة الخالق علیٰ هامش البحر الرائق، ج۵ص ۴۲،کتاب الحدود، باب حد القذف)

وطی کے ذریعہ حرمتِ مصاہرت ثابت ہونے کی اصل علت جزئیت بتلائی جاتی ہے، جو حقیقی ولدیت سے ثابت ہوتی ہے، وطی کو ولدیت کا سبب مان کر اس پر حرمت کا حکم لگایا گیا ہے اور وطی کا بہرصورت سبب ولدیت وجزئیت ہونا ضروری نہیں، لیکن احتیاط کی وجہ سے جانبِ حرمت کو ترجیح دی گئی ہے، پھر اس سے آگے بڑھ کر دواعی وطی کو احتیاطاً وطی کے قائم مقام

کر دیا ہے (جبکہ خود وطی بھی جزئیت کا سبب ہونے میں ایک دوسری چیز یعنی ولدیت کے قائم مقام تھی) اس سے معلوم ہوا کہ دواعیِ وطی کا جزئیت کے قائم مقام ہونا وطی سے کم درجہ کی چیز ہے۔

فقہ حنفی کے مطابق فتویٰ دینے میں پیش آمدہ مشکلات

آج کل حرمتِ مصاہرت کے مسئلہ میں فقہ حنفی کے مطابق فتویٰ دینے میں بعض اوقات بہت سی مشکلات پیش آتی ہیں، جو اس مسئلہ میں تخفیف اور مذھبِ غیر پر فتوے کی گنجائش کی متقاضی ہیں، اس سلسلہ میں مولانا موصوف زید مجدہٗ تحریر فرماتے ہیں:

المسألة فی ضوء قواعد الشریعة العامة:

لقد جرت عادة الفقهاء انهم یلجأون الی قواعد عامة للشریعة عند تعارض الادلة ، فیأخذون مایرون انه اوفق بالقواعد ، فینبغی للتوصل الی ماهو الراجح فی هذه المسالة النظر فیها علی ضوء هذه القواعد والاصول.

فقاعدة:"اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام" او قاعدة ترجیح دلیل الحرمة عند تعارض المبیح والمحرم تقتضی اختیار ماذهب الیه الحنفیة ولکن قاعدة نفی الحرج وازالة الضرر وجلب المشقة التیسیر، ومراعاة المصلحة واقتضاء عموم البلوی التخفیف هذه کلها ترجح جانب الحلة والیک ببیانه بشیئ من التفصیل.

۱: ان الفرقه بین الزوجین تسبب لهما متاعب ومصائب کثیرة تجعل حیاتهما المتبقیة مریرة ، خاصة اذا أنجبا اولادا،وهذه

الفرقة تكون امرواشق عليهما من الفرقة بالطلاق والخلع ، فانه يسبقهما خلاف ونزاع بينهما يجعلانهما شبه مستعدين للفرقة ، اما فى مسألتنا فربما يعيشان حياة سعيدة بمحبة ومودة ، لايتصوران الفرقة بينهما،فيفاجئان بفرقة مؤبدة اغلظ من الطلاق، لارجوع فيهاولانكاح من جديدولاتحل له ابدا حتى ولونكحت زوجا غيره، وذلک بفعل غيرمتعمد احيانامثل ان يمس ام امرأته بشهوة على ظن انهازوجته، بل بفعل انسان آخر غيرهما احيانااخرى مثل ان يمس الرجل حليلة ابنه بشهوة اوان يزنى بها،والعياذ بالله.

ثم فى اوضاع شبه القارة ماتجنيه المرأة من ثمارهذه التجربة القاسية المرة اكثر بكثير ممايجنيه الرجل لعادات وتقاليد خاصة بهذه البلاد،فالبحث عن زوج آخرللمرأة امرصعب جدا بل شبه مستحيل،وتكون الوحدة اوكونها كلاعلى ابيها اواخوتها حظهامن الحياة ، ولايدرک مدى شدة احوالهاالامن اصطلى بنارهااوذاق مرارتها.ولاتقتصر آثار هذه الفرقة السيئة على الزوجين بل تنعكس على الاولاد بشكل اكثر قسوة، فتعرضهم للضياع دينيا واقتصاديا وبدنيا ونفسيا وتعليميا،وخاصة فى هذاالعصر الذى كثرت فيه تكاليف الحياة وغلافيها كل شئ.

۲: ثم ان الفرقة بين الزوجين لا تؤدى الى مصائب دنيوية فحسب بل تحمل فى طياتها مفاسد دينية كثيرة تدل عليها الأحاديث الواردة فى كراهة الطلاق والتفريق بين الزوجين منها:

(۱)ماروا ه مسلم عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: ”ان ابليس يضع عرشه على الماء، ثم يبعث سراياه، فأدناهم منه منزلة أعظمهم فتنة، يجى ء أحدهم ، فيقول:فعلت كذا وكذا، فيقول ما صنعت شيئاً ثم يجىء أحدهم فيقول ماتركته حتى فرقت بينه وبين امرأته فيدنيه منه ويقول: نعم أنت فيلتزمه“ (المنذرى:الترغيب والترهيب،۴/۱۵۳، مطبعة السعادة ، القاهرة، ط۱، ۱۳۸۰هـ/ ۱۹۶۱م)

(۲) ما رواه أبوداود والترمذى، وحسنه، وابن ماجه وابن حبان فى صحيحه عن ثوبان رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: ”أيّما أمرأة سألت زوجها طلاقها من غير مابأس فحرام عليها رائحة الجنة“(نفس المرجع)

(۳) ما رواه أبوداود عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: ”أبغض الحلال الى الله الطلاق“(المرجع السابق،۴/۱۵۴)

(۴) ما رواه النسائى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: ”المنتزعات والمختلعات هن المنافقات“ (مشكاة المصابيح، ص۲۸۴، باب الخلع والطلاق)

(۵) ما رواه الدار قطنى عن معاذ رضى الله عنه قال: قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم ”يا معاذ، ما خلق الله شيئا على وجه الأرض أحب اليه من العتاق ولا خلق الله شيئا على وجه الأرض أبغض اليه من الطلاق“(نفس المرجع)

ولا يـصـعـب بعد النظر فى هذه الأحاديث ادراک ما يترتب على الـفرقة بين الزوجين من مفاسد دينية، وهذا يقتضى ترجيح جانب عـدم الـفــرقة اذا تـعــارضـت وتسـاوت أدلة الجـانبين، اذا كـان الزوجان يقيمان حدود الله.

ثم انه تتجاوز هذه المفاسد الدينية (والدنيوية .ناقل)عن الزوجين الـى الاولاد ،خـاصة فـى هـذالعصر الملئ بمظاهر المادية الغربية الـزخـرفة والـخلاعة والمجون والخروج على القيم الدينية ،هذه الـظـروف زادت مـن اهمية الاسرة وتماسكها،فالاسرة المترابطة الـمتماسكة هى الضمان الوحيد لتربية الاولاد تربية صحيحة،بل اصبـحـت التـربية الـصـحيـحة للاولاد مطلبا صعباحتى مع ترابط الاسرة،فتـفـكـكهـامـمـا يزيد الطين بلة.فلاينبغى ايقاع الزوجين واولادهـمـا فـى مثـل هـذه الـمـفـاسـد الـدينية والدنيوية لمجرد الاحتيـاط.هـذا،وان كانت مثل هذه المفاسد قدتترتب على بعض صـور الـرضاع مثل ارضاع زوجته الكبرىٰ الصغرى،لكن قد ثبت كـون الـرضـاع مـن اسباب الحرمة بنصوص قطعية يضعف امامها الاستدلال بمثل هذه القواعد،فلايقاس عليه ماتعارضت فيه الادلة واقتـضـت قوة الدليل نفسها ترجيح عدم التحريم بغض النظر عن تـرتب هذه المفاسد ، خـاصة الـمسألة التى ليس فيهااثرصريح عن صحابى فضلا عن حديث صحيح صريح (مسألة اللمس والتقبيل)

۳: ان حـرمة الـمصـا هـرة بـالـزنـا ومـقـدمـاتـه قدتثبت بفعل غيـرالـزوجيـن وهـذايفتـح بـابـا لـلتـحيـل عـليهـمـا للتفـريق

بينهما،فيستطيع الاب ان يمس امرأة ابنه اويقبلهااويدعى ذالک اذا امرابنه بطلاقها فلم يطعه فى ذالک،ويمكن ان تامر المرأة ابنها من هذا الزوج بتقبيل ضرتها اوزناها، والعياذ بالله. کی تحرم على زوجها.

۴:عموم البلوىٰ يوجب التخفيف فى الحكم ،وهذه المسالة مما قدعمت به البلوىٰ فى ديارنا، خاصة المس بشهوة خاطئاً فى الاسر الفقيرة التى تسكن فى بيوت ضيقة وتضطر الى ان يبيت كثيرمن اعضائها وضيوفها فى غرفة واحدة ،وعموم الابتلاء بهايظهرمن الاستفتاء ات الواردة فى دورالافتاء،وفى صورة العمد لوكان المتضرر بالحرمة هومرتكب هذ الفعل الشنيع فقط لكان مقتضى عموم البلوىٰ به التشديدفى الحكم ردعاللناس عن ارتكابه، لكن فى مسألتنا قديصلى بنارهذه الجريمة غيرجانيها اما ترجيح المحرّم على مبيح فليست هذه القاعدة مطلقة، والا لم يكن هناک اختلاف بين الفقهاء، فى التحليل والتحريم، بينما ما من فقيه مجتهد الا وقد اختار الحل فى بعض المسائل مع وجود دليل الحرمة لأسباب رجّحت عنه دليل الجواز، فهذه القاعدة انما هى عند تساوى الأدلة، أما اذا ظهرت قسوة دليل الجواز أو اقتضت القواعد الأخرى الاباحة فلا بأس بالافتاء والقول بها.

ثم انهم عللوا هذه القاعدة بأمرين: الأول تقليل النسخ والثانى الاحتياط، وهذا الثانى يسير اليه أقوال بعض الصحابة منها ما روى عن عثمان رضى الله عنه فى الجمع بين الأختين بملک

یمین "أحلتهما آیة وحرمتهما آیة، أما أنا فلا أحب أن أصنع هذا" (السنن الکبریٰ للبیهقی، ۷/۱۶۴)

ومثله عن علی الا أنه قال: "وأنا أنهی نفسی وولدی" (نفس المرجع)

وروی عن ابن مسعود أنه قال: "ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام" (نفس المرجع، ۷/۱۶۹)

وعبارات فقهائنا تدل علی أنهم رجحوا جانب الحرام فی مسألة المصاهرة هذه للاحتیاط، فیمکن أن یترک هذا الاحتیاط اذا ترتب علیه الحرج أو أدی الی مفاسد کثیرة.

معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک حرمت کا فتویٰ دینے کی صورت میں بہت سے مشکلات اور حرج کی صورتیں پیش آتی ہیں، جن کو دور کرنے کی ضرورت ہے۔ [1]

خلاصہ یہ کہ آج کل کے دور میں حرمتِ مصاہرت کی بعض صورتوں میں متعدد مشکلات اور حرج لازم آتا ہے تو حرمت کے قول کو دفع حرج اور حصولِ تخفیف کے لئے ترک کر کے جواز کے قول پر فتویٰ دینے کی ضرورت ہے۔

---

[1] مذکورہ عبارت میں درج اُمور اصطلاحی حاجت کے مفہوم میں شامل ہیں، اور اصطلاحی حاجت پر مرتب ہونے والے حکم یا اثر کے بارے میں اہلِ علم حضرات کا اختلاف ہے، اور اس میں کئی آراء پائی جاتی ہیں۔
بعض اہلِ علم حضرات کا کہنا یہ ہے کہ حاجت کے وقت کسی بھی قسم کی حرام چیز حلال نہیں ہوتی البتہ اس کی وجہ سے بعض احکام میں تخفیف اور سہولت پیدا ہو جاتی ہے۔
جبکہ بعض اہلِ علم حضرات کی رائے یہ ہے کہ جس چیز کی حرمت قطعی نہ ہو، بلکہ ظنی یا مکروہ تحریمی ہو، وہاں ''حاجت'' کی بنیاد پر گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔
اور بعض حضرات کا فرمانا ہے کہ جس چیز کی ممانعت منصوص نہ ہو، بلکہ عمومی قواعدِ شرعیہ یا قیاس پر مبنی ہو وہ تو حاجت کے وقت حلال ہو جاتی ہے لیکن جس چیز کی حرمت منصوص ہو؛ وہ حاجت کے وقت حلال نہیں ہوتی۔
اور ایک رائے یہ ہے کہ حاجت کے وقت حرام لغیرہٖ کی اجازت ہوتی ہے، حرام لعینہٖ کی اجازت نہیں ہوتی، اسلامی فقہ اکیڈمی ہند کی تجویز یہی ہے۔ ان آراء کی تفصیل ہم نے الگ مستقل مضمون بعنوان ''ضرورت وحاجت اور استقراض بالربح کی تحقیق'' میں بیان کر دی ہے، جو کہ علمی و تحقیقی سلسلہ نمبر ۱۳ میں شائع ہو چکا ہے۔ محمد رضوان

(6)......ثبوتِ حرمت میں قبل از نکاح وبعد از نکاح کا فرق

زنا ومقدماتِ زنا کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہونے میں کیا نکاح سے پہلے اور نکاح کے بعد میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں مولانا موصوف زید مجدہم فرماتے ہیں:

هل هناک فرق فی حکم المسألة قبل التزویج وبعده:

لم اجد من الفقهاء من فرق بین حکم الزنا ومقدماته قبل التزویج وحکمها بعده الاماحکاه الجصاص عن عثمان البتی من ثبوت الحرمة بهذه الامورقبل التزویج لابعده،وعلق علیه الجصاص ان هذاالقول لامعنیٰ له(أحکام القرآن ، ۲/۱۲۰)

لکن لعله یستدل له بما استدل به الجصاص علی عدم ایجاب اللواطة الحرمة قائلا:

"ان هذه الحرمة انما هی متعلقة بمن یصح عقد النکاح علیها ویجوز أن تملک به فیکون الوط ء المحرم فیها بمنزلة الوط ء الحلال فی ایجاب التحریم الخ"(نفس المرجع)

فالذی ذهب من الفقهاء الی التحریم بالزنا ومقدماته ذهب الیه اجراءً له مجری النکاح والوط ء به کما یظهر ذلک من أدلتهم، فما لم یکن محلا للنکاح کام امرأته أو حلیلة أبنه لا یکون الوط ء بها قائما مقام النکاح فلا تثبت الحرمة.

وبالرغم من أن ما ذهب الیه عثمان البتی قول شاذ لم یذهب الیه أحد من الفقهاء غیره.فیما نعلم

الاانه ینبغی التفریق بین حکم المسألة قبل التزویج وحکمهابعده

لسبب آخر،وهوانـنا رأينا ان ادلة عدم التحريم اقوى خاصة فى مسألة اللمس ونحوه وتاديتها الى الحرج ومفاسد اخرىٰ وعموم البلوىٰ فى هذ العصر تؤيد هذه الادلة خاصة فى اوضاع شبه القارة التى الفرقة فيها اشق على المرأة من الموت،فالاصل ان نأخذ بعدم التحريم ،لكن بماان هذه المشاكل والمفاسد لاتترتب الااذاكان الزنا واللمس نحوه بعدالتزويج ، اما قبله فلاضرر ولاحرج فى ترك النكاح بها،فالقول بالتحريم اولىٰ لانه احوط،لان مسألة الفروج ممايحتاط فيها ،اما بعد التزويج فلنأخذ بعدم التحريم لانه انفى للحرج وادرأللمفاسد واقوى دليلا واوفق بالكتاب(١)

قوله تعالیٰ "واحل لكم ماوراء ذلكم"

بعض فقہاء نے اس کی صراحت بھی فرمائی ہے کہ حرمت ثابت ہونے میں نکاح سے پہلے اور بعد میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ؎

دواعیِ وطی اور وطی بالشبہ کے ذریعہ سے حرمت قائم ہونے پر بحث پہلے گزر چکی ہے۔

(١)المعروف أن عموم البلوى يوجب التخفيف فى أحكام النجاسات فقط، لكن مثل ابن نجيم فى الاشباه لهذه القاعدة بمسائل من العبادات ايضا، مما يدل على انها لا تختص بالطهارات والنجاسات والقاعدة بحاجةالى المزيد من التنقيح والتطوير.

؎ وكان المعنى فيه أن الحرمة بسبب المصاهرة مثل الحرمة بالرضاع والنسب، وذلك كما يمنع ابتداء النكاح يمنع بقاء النكاح، فكذلك هذا يمنع بقاء النكاح كما يمنع ابتداءه (المبسوط للسرخسى ،ج٤ص٢٠٨، كتاب النكاح)

ولم يفرق الحنفية والحنابلة بين حصول الزنا قبل الزواج أو بعده فى ثبوت حرمة المصاهرة (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٦،ص٢١٥،مادة "محرمات النكاح")

زنا ومقدماتِ زنا سے حرمت کے متعلق اقوالِ فقہاء کا خلاصہ

اس کے بعد مولانا موصوف زید مجدہٗ زنا اور مقدماتِ زنا سے حرمتِ مصاہرت کے ثابت ہونے نہ ہونے کے متعلق فقہائے کرام کے اقوال کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

بعد هذا الاستعراض لجميع صور المسألة ومذاهب العلماء فيها وادلة كل ما ذهب اليه ذاهب ، يمكن التوصل الى النتائج الآتية:

١: مسالة ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا مختلف فيها منذعصر الصحابة واختارت الحنفية والحنابلة ثبوت الحرمة،واختارت المالكية والشافعية القول بعدم ثبوت الحرمة ،وتعلق كل فريق بدلائل من الكتاب والسنة والقياس،ويبدوان ادلة القائلين بعدم الحرمة اقوى،والقا عدة التى جعلها الشافعية اصلالثبوت المصاهرة وهى كون المرأة فراشا قاعدة محكمة،واوفق بمقاصدالشريعة،واقرب الى ماتشبث به الحنفية من افضاء الوطء الى الولد،لكن بماان مسألة الفروج مما يحتاط فيها وموقف الحنفيه والحنابلة مبنى على دلائل ايضا فالاخذ به اولىٰ فيما لم يؤد ذالک الى مفاسد ومشاق.

٢: ذهبت المالكية والشافعية والحنابلة فى اصح الروايتين الى عدم ثبوت المصا هرة بالمس ونحوه فى المحل الحرام المحض،واثبت الحنفية الحرمة بذالک اذاكان عن شهوة ، ودليل الحرمة فى هذه المسألة اضعف منه فى المسألة السابقة ،

فالقول بالحرمة فيها مجرد احتياط،وقداشتبهت هذه المسالة على بعض العلماء بمسألة ملک اليمين ،فاستدلوابآثار الصحابة الواردة فی الاستمتاع بملک يمين ومن هنا ذكرنا مسألة ملک اليمين ايضا،ولايصح قياس احداهماعلى الاخرىٰ،فان ملک اليمين تصيربه الاَمة فراشا .

۲. ان ظروف وتقاليد شبه القارة مختلفة عن أوضاع غيرها من البلاد، فالفرقة بين الزوجين تعودعلى المرأة بمتاعب لعلها لم تكن متصورة فی عصرالفقهاء القدامی فی بلادهم، فبينونة المرأة عن زوج ونكاحها بزوج آخر ليس امراعاديا.

۳. لابأس بالاخذ بالاحوط فی المس ونحوه ايضا قبل التزويج بل ينبغی الافتاء به ،ولاضرورة فی هذه الصورة للخروج عن المذهب على قواعد الحنفية ،امابعدالتزويج فالافتاء بعدم التحريم اولى لما يترتب على الفرقة من مفاسد كثيرة خاصة اذالم يكن المس ونحوه عن عمد اوكان ذالک عن غيرالزوج مثل الاب والابن ،والله تعالىٰ اعلم.

مولانا موصوف کی مذکورہ تحقیق کے مطابق زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہونے کا مسئلہ صحابۂ کرام کے زمانے سے مختلف فیہ ہے اور مالکیہ اور شوافع عدمِ ثبوت کے قائل اور حنفیہ وحنابلہ حرمت کے ثبوت کے قائل ہیں۔

اور محلِ حرام میں مس بالشہوۃ وغیرہ کی صورت میں مالکیہ، شافعیہ اور اصح الروایتین کے مطابق حنابلہ عدمِ ثبوتِ حرمت کے قائل ہیں، جبکہ حنفیہ ثبوتِ حرمت کے قائل ہیں، اس اعتبار سے

دونوں صورتوں میں مسئلہ ھٰذا کا مجتہد فیہ ہونا ثابت ہے۔ [1]

مشکلات سے نجات اور مذہبِ غیر پر فتوے کی ضرورت

مذکورہ تفصیل کی روشنی میں یہ معلوم ہوگیا کہ فقہ حنفی کے مطابق حرمتِ مصاہرت کی جن صورتوں میں حرمت کا فتویٰ دینے میں زوجین، ان کے خاندان یا اولاد وغیرہ کے حق میں سخت مشکلات ہوں تو مالکیہ وشافعیہ (جو زنا و دواعیِ زنا دونوں صورتوں میں ثبوتِ حرمت کے قائل نہیں) یا کم از کم جمہور ائمہ ثلاثہ غیر حنفیہ (جو دواعی کی صورت میں ثبوتِ حرمت کے قائل نہیں) کے مطابق فتویٰ دینے کی گنجائش دی جاسکتی ہے۔

فقہائے کرام سے نکاح سے پہلے اور نکاح کے بعد حرمتِ مصاہرت کے ثبوت میں اگرچہ کوئی فرق منصوص طور پر ثابت نہیں، لیکن نکاح سے پہلے حرمت کا قول لینے میں عموماً ناقابلِ برداشت مشکلات پیش نہیں آتیں، البتہ نکاح ہونے کے بعد زوجین کے درمیان تفریق کے حکم سے عموماً مشکلات پیش آتی ہیں۔

---

[1] یہی وجہ ہے کہ زنا کے بعد قضائے قاضی وتحکیم کے ذریعہ سے حلت کا فیصلہ ہونے کی صورت میں ہمارے فقہاء نے اس کے نفاذ کی تصریح کی ہے، جو اس مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کی دلیل ہے۔

چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

> حتی لو تزوج امرأة لها أن تطلقها؟ قال :يبقى الأمر في يدها لتصور قضاء القاضی به فإنه لـو قضی بجواز نكاح التي زنی بأمها أو ابنتها نفذ عند محمد -رحمه الله تعالی -خلافا لأبـی يوسف -رحـمـه الـلـه تعالی -كـذا فی الـفـصـول الـعـمـادية(الفتاویٰ الهندية ، ج ا ص ۴۱۰،الفصل الثالث فی المشية ،كتاب الطلاق)

اور البحر الرائق میں ہے:

> مـس صهـرته بشهوة فانتشر لها فحكم الزوجان رجلا ليحكم بينهما بالحل علی مذهب الشـافـعی يـصيـر حكما بينهما لكن الصحيح أن حكم الحكم فی مثل هذه المواضع لا ينفذ قال -رضی الله عنه -نفاذ قضائه صحيح لكن حكم المحكم فی أمثال هذا كالحكم فی الـطـلاق المضاف مختلف نفاذ قضائه وإن كان الأصح هو النفاذ إذا حكماه ليحكم بيـنـهـمـا بـما يری وإذا كان التحكيم ليحكم علی خلاف ما يراه المحكم كان الصحيح عدم نفاذ قضائه(البحر الرائق ،جلد۷ صفحه ۲۶،۲۷،كتاب القضاء،باب التحكيم)

اور غالباً اسی وجہ سے مولانا محمد زاہد صاحب نے بھی صرف دواعیِ وطی کی حد تک خصوصاً جبکہ عمداً بھی نہ ہو، ائمہ ثلاثہ غیر حنفیہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے عدمِ ثبوتِ حرمت پر فتوے کی گنجائش کی طرف اس مضمون میں اپنا رُجحان ظاہر فرمایا ہے، جیسا کہ پہلے گزرا۔ [1]

پھر بعد میں جب مولانا محمد زاہد صاحب زید مجدہٗ کو بندہ نے ان کے مذکورہ مقالہ کی دستیابی سے متعلق خط لکھا تو مولانا موصوف نے درجِ ذیل مضمون تحریر فرمایا:

برادرِ مکرم و معظم جناب مولانا مفتی محمد رضوان صاحب حفظہ اللہ ورعاہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

مزاجِ گرامی! آنجناب نے اپنے خط میں حرمتِ مصاہرت کے بارے میں ذکر فرمایا ہے، اس ناچیز کو بھی کافی عرصے سے یہ احساس ہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ یا حنابلہ کے مذہب پر فتویٰ دینے کی ضرورت ہے، خصوصاً جبکہ صرف لمس

---

[1] اور وہ عبارت درجِ ذیل ہے:

الاانه ينبغى التفريق بين حكم المسألة قبل التزويج وحكمهابعده لسبب آخر،وهواننا رأيُنا ان ادلة عدم التحريم اقوى خاصة فى مسالة اللمس ونحوه وتاديتها الى الحرج ومفاسد اخرىٰ وعموم البلوىٰ فى هذ العصر تؤيد هذه الادلة خاصة فى اوضاع شبه القارة التى الفرقة فيها اشق على المرأة من الموت،فالاصل ان نأخذ بعدم التحريم ،لكن بماان هذه المشاكل والمفاسد لاتترتب الااذاكان الزنا واللمس نحوه بعدالتزويج ، اما قبله فلاضرر ولاحرج فى ترك النكاح بها،فالقول بالتحريم اولىٰ لانه احوط،لان مسألة الفروج ممايحتاط فيها ،اما بعد التزويج فلنأخذ بعدم التحريم لانه انفى للحرج وادرأ للمفاسد واقوى دليلا واوفق بالكتاب قوله تعالىٰ "واحل لكم ماوراء ذلكم"

("حرمة المصاهرة بالزنا ومقدماتہ")

ان ظروف وتقاليد شبه القارة مختلفة عن أوضاع غيرها من البلاد، فالفرقة بين الزوجين تعودعلى المرأة بمتاعب لعلها لم تكن متصورة فى عصر الفقهاء القدامى فى بلادهم، فبينونة المرأة عن زوج ونكاحها بزوج آخر ليس امراعاديا.لابأس بالاخذ بالاحوط فى المس ونحوه ايضا قبل التزويج بل ينبغى الافتاء به ،ولاضرورة فى هذه الصورة للخروج عن المذهب على قواعد الحنفية ،امابعدالتزويج فالافتاء بعدم التحريم اولى لما يترتب على الفرقة من مفاسد كثيرة خاصة اذالم يكن المس ونحوه عن عمد او كان ذالک عن غيرالزوج مثل الاب والابن ،والله تعالىٰ اعلم.

("حرمة المصاهرة بالزنا ومقدماتہ")

اور تقبیل وغیرہ ہو اور بالاخص جبکہ غلطی سے ہو۔

کئی سال پہلے عربی میں ایک تحریر بھی لکھی تھی، جو غالباً بعض علماء کو روانہ بھی کی تھی، لیکن کسی کی طرف سے جواب نہیں آیا۔ [1]

یہ تحریر ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کے عربی رسالے ''الدراسات الاسلامیہ'' میں چھپ بھی چکی ہے۔

احقر نے اس مسئلہ پر لکھ کر اس کو یہ سمجھ کر چھوڑ دیا تھا کہ کہیں یہ بے جا تفرد نہ ہو، بہرحال دوسرے حضرات کی رائے سے تقویت ہوگی۔

دعاؤں کی درخواست ہے۔ والسلام

محمد زاہد، ۲۳/۳/۱۴۲۴ھ، جامعہ امدادیہ، فیصل آباد

تاہم مولانا موصوف نے اس کے بعد مورخہ ۲۶/۶/۱۴۲۷ھ کے اپنے محررہ مکتوب میں ''وطی اور دواعی وطی قبل از نکاح اور بعد از نکاح'' کی سب صورتوں میں بعض اوقات مشکلات پیش آنے اور شافعیہ کا قول لینے ورنہ کم از کم صرف دواعیِ وطی اور بعد از نکاح کی حد تک تو شافعیہ کا قول لے ہی لینے کا اظہار فرمایا ہے، وہ مکتوب درجِ ذیل ہے:

برادرِ مکرم جناب مولانا مفتی محمد رضوان صاحب زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

مزاجِ گرامی! آج کل اسباق کی کثرت کی وجہ سے نفسِ مسئلہ پر تو لکھنے کی فرصت نہیں البتہ اجمالاً اتنا عرض ہے کہ احقر ناچیز کے خیال میں حرمتِ مصاہرت کے مسئلے میں بحیثیتِ مجموعی شافعیہ کا قول اختیار کرنے کی ضرورت ہے، اس لئے کہ وطی، دواعیِ وطی، قبل از نکاح اور بعد از نکاح تمام صورتوں میں حنفیہ کے مذہب پر عمل کرنے میں دشواریاں بلکہ بعض اوقات مفاسد پیش آ رہے ہیں، تاہم اگر اس

---

[1] یہ شکایت مجھ سمیت اس دور کے بہت سے اہلِ علم حضرات کو ہے کہ باوجود وسائل وصلاحیتیں میسر ہونے کے کسی کے کام کی حوصلہ افزائی اور بطورِ خاص ضبط اور نظم نہیں، جس کی وجہ سے امت بہت سے مسائل کا شکار ہے۔ محمد رضوان۔

پر ہمارے اہلِ افتاء کی رائے متفق نہ ہو تو صرف دواعیِ وطی اور صرف بعد از نکاح کے بارے میں ان کا قول لے ہی لینا چاہئے۔ [1]

دعاؤں کی درخواست ہے۔ والسلام

محمد زاہد۔ ۲۶/۶/۲۷ھ

(جامعہ امدادیہ فیصل آباد)

اس سے معلوم ہوا کہ حرمت کا حکم لگانے میں غیر معمولی حرج و تنگی واقع ہو، تو شافعیہ و مالکیہ کے قول پر عمل کی گنجائش ہونی چاہئے۔

اب یہ اصحابِ افتاء کی ذمہ داری ہے کہ وہ کن صورتوں میں مشکلات پیش آنے اور گنجائش ہونے پر اتفاق کرتے اور مطمئن ہوتے ہیں، اور کن صورتوں میں نہیں؟ اس میں اختلافِ آراء کا امکان موجود ہے۔

بندہ کی ذاتی رائے کے مطابق مستفتی کے حالات کی تحقیق کے بعد جن مجتہد فیہ صورتوں میں غیر معمولی مشکلات اور مضرات و مفاسد کا تحقق ہو وہاں غیر حنفیہ کے قول کے مطابق گنجائش دی جانی چاہئے۔

لیکن اس کے ساتھ اس چیز کا اہتمام بھی ضروری ہے کہ جواز کی گنجائش میں ایسا انداز اختیار کیا جائے کہ اس کی وجہ سے زنا و مقدماتِ زنا پر عوام کو اقدام کی جرأت پیدا نہ ہو اور فتنوں کا سدِ باب رہے مثلاً اس طرح کی حرکت اور غفلت کے سخت گناہ اور توبہ و استغفار اور آئندہ

---

[1] کیونکہ دواعیِ وطی سے حرمت کے ثبوت کا مسئلہ احتیاط در احتیاط اور مفضی الی الوطی ہونے پر مبنی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر لمس اور نظر الی الفرج بالشھوۃ کی صورت میں انزال ہو جائے، تو حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی۔

ويُشترط أن لا يُنْزِلَ عند اللمس والنظر، حتى لو أنزل لا يثبت حرمة المصاهرة وعليه الفتوى، لأن اللمس والنظر حينئذ ليسا بمُفْضِيَيْنِ إلى الوطىء، وما أثبتنا حرمةَ المصاهرة إلا لإفضائها إلى الوطىء (شرح النقاية، كتاب النكاح)

وشرطه أن لا ينزل حتى لو أنزل عند اللمس أو النظر لم يثبت به حرمة المصاهرة؛ لأنه ليس بمفض إلى الوطء لانقضاء الشهوة (تبيين الحقائق، ج۲ص۱۰۷، كتاب النكاح، فصل فی المحرمات)

کے لئے سختی سے بچنے اور احتیاط کا بھی حکم فرمایا جائے۔ ؎۱

؎۱ بعض اہلِ علم حضرات مشکلات ومضرات کو تسلیم کرنے کے باوجود حرمتِ مصاہرت کی مجتہَد فیہ صورتوں میں مذہبِ غیر پر فتویٰ دینے پر اس لئے آمادہ نہیں ہیں، کہ اس کی وجہ سے زنا ودواعیِ زنا کا راستہ کھلنے کا اندیشہ ہے، کیونکہ حرمت کے خوف کی بناء پر عوام زنا ودواعیِ زنا سے اجتناب کرتے ہیں۔

حالانکہ اولاً تو تمام مبتلیٰ بہ افراد کو حرمت کا علم ہی نہیں ہوتا کہ وہ اس کی وجہ سے زنا ومقدماتِ زنا سے رکے رہیں، ثانیاً زنا اور مقدماتِ زنا کی تمام صورتوں میں علی الاطلاق ہر کس وناکس کے لئے اجازت نہیں دی جارہی، بلکہ صرف مخصوص ومجبوری والے حالات میں اجازت دی جارہی ہے، جس میں ساتھ ہی اس اندیشے کے ازالے کا بھی انتظام کیا جارہا ہے، ثالثاً زنا ومقدماتِ زنا کی تمام صورتیں حرمتِ مصاہرت کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ صرف مخصوص رشتوں سے ہی حرمتِ مصاہرت کا تعلق ہے، رابعاً صرف ایک موہوم خطرے کو بنیاد بنا کر ابتلائے عام اور غیر معمولی تنگی وحرج کو نظر انداز کرتے رہنا فقہی اصولوں کا تقاضا نہیں ہے۔

اور اگر اس قسم کے موہوم خطرے کو بنیاد بنایا جائے، تو پھر بہت سے وہ مسائل بھی جن میں ہمارے سابق فقہاء واکابر نے مذہب غیر پر فتویٰ دیا ہے، نادرست ٹھہرتے ہیں، کیونکہ اس قسم کے موہوم خطرات کا امکان ان میں بھی پایا جاتا ہے۔

اور آخر میں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ دیگر فقہائے کرام جو انتہائی تقویٰ وطہارت کے پابند تھے، ان کو اس قسم کے خطرات کیوں محسوس نہ ہوئے، بلکہ اگر دوسری جہت سے دیکھا جائے، تو اس طرح کے خطرات تو زنا اور مقدماتِ زنا سے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت پر بھی لازم آسکتے ہیں، مثلاً اس طرح کے عمل کے ارتکاب کے بعد حنفیہ کے نزدیک اجنبی عورتوں سے محرمیت کا رشتہ قائم ہونے کے باعث اصولی اعتبار سے خلوت، اور پردہ وسفر کے احکام میں بھی تخفیف نکل آتی ہے، جو بہت سے فتنوں کا باعث ہوسکتی ہے۔ محمد رضوان۔

وكذلك المحرمة بالمصاهرة لأن الله تعالى سوى بينهما بقوله (فجعله نسبا وصهرا)إلا أن مشايخنا رحمهم الله تعالى يختلفون فيما إذا كان ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا فقال بعضهم :لا يثبت به حل المس والنظر لأن ثبوت الحرمة بطريق العقوبة على الزانى لا بطريق النعمة ولأنه قد جرب مرة فظهرت خيانته فلا يؤمن ثانيا والأصح أنه لا بأس بذلك لأنها محرمة عليه على التأبيد فلا بأس بالنظر إلى محاسنها كما لو كان ثبوت حرمة المصاهرة بالنكاح ولا يجوز أن يقال :ثبوت الحرمة بطريق العقوبة هناك لأنا إنما نثبت الحرمة هناك بالقياس على النكاح فإذا جعلناها بطريق العقوبة لم تكن تلك الحرمة.

وإثبات الحرمة ابتداء بالرأى لا يجوز؛ ثم يحل له أن يخلو بهؤلاء وأن يسافر بهن لقوله -صلى الله عليه وسلم -ألا لا يخلون رجل بامرأة ليس منها بسبيل فإن ثالثهما الشيطان معناه ليست بمحرم له فدل أنه يباح له أن يخلو بذوات محارمه ولكن بشرط أن يأمن على نفسه وعليها (المبسوط،للسرخسي،ج٠١،ص٠٥١،كتاب الاستحسان،نظر الرجل إلى المرأة)

وإن كانت حرمة المصاهرة بالزنا اختلفوا فيها قال بعضهم لا يثبت فيها إباحة النظر والمس وقال شمس الأئمة السرخسي تثبت إباحة النظر والمس لثبوت الحرمة المؤبدة، كذا في فتاوى قاضي

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور متعدد فقہائے کرام نے یہ تصریح بھی فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص اہل السنۃ والجماعۃ کے کسی مخصوص فقہی مسلک سے تعلق رکھتا ہو، اور اُس میں اجتہادی شان پائی جاتی ہو، خواہ وہ جزوی درجہ کی ہو، جس کے پیشِ نظر وہ دلائل میں غور وفکر کر کے کسی مسئلہ میں ایسے قول کو راجح سمجھے، جس کو اس کے مخصوص فقہی مسلک میں مرجوح قرار دیا گیا ہے، یا وہ اہل السنۃ والجماعۃ کے کسی دوسرے امام کے قول کو راجح سمجھے، تو اُس کو اپنے نزدیک راجح قول پر عمل کر لینا درست ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

خان .وهو الصحيح، كذا فى المحيط .وما حل النظر إليه حل مسه ونظره وغمزه من غير حائل ولكن إنما يباح النظر إذا كان يأمن على نفسه الشهوة، فأما إذا كان يخاف على نفسه الشهوة فلا يحل له النظر، وكذلك المس إنما يباح له إذا أمن على نفسه وعليها الشهوة، وأما إذا خاف على نفسه أو عليها الشهوة فلا يحل المس له(الفتاوى الهندية، ج۵،ص۳۲۸، كتاب الكراهية،الباب الثامن فيما يحل للرجل النظر إليه وما لا يحل له)

[1] قال فى جواهر الفتاوى :لو أن رجلا من أهل الاجتهاد برء من مذهبه فى مسألة أو فى أكثر منها باجتهاد لما وضح له من دليل الكتاب أو السنة أو غيرهما من الحجج لم يكن ملوما ولا مذموما بل كان مأجورا محمودا وهو فى سعة منه وهكذا أفعال الأئمة المتقدمين فأما الذى لم يكن من أهل الاجتهاد فانتقل من قول إلى قول من غير دليل لكن لما يرغب من غرض الدنيا وشهوتها فهو مذموم آثم مستوجب للتأديب، والتعزير لارتكابه المنكر فى الدين واستخفافه بدينه ومذهبه .اهـ.

ونقل السيوطى فى رسالته المسماة بجزيل المواهب فى اختلاف المذاهب من فصل الانتقال من مذهب إلى مذهب وهو جائز إلى أن قال وأقول :للمنتقل أحوال:

الأول أن يكون السبب الحامل له على الانتقال أمرا دنيويا كحصول وظيفة أو مرتب أو قرب من الملوك وأهل الدنيا فهذا حكمه كمهاجر أم قيس لأن الأمور بمقاصدها ثم له حالان الأول أن يكون عاريا من معرفة الفقه ليس له فى مذهب إمامه سوى اسم شافعى أو حنفى كغالب متعممى زماننا أرباب الوظائف فى المدارس حتى أن رجلا سأل شيخنا العلامة الكافيجى -رحمه الله تعالى- مرة يكتب له على قصة تعليقا بولاية أول وظيفة تشغر بالشيخونية فقال له :ما مذهبك فقال: مذهبى خبز وطعام يعنى وظيفة أما فى الشافعية أو المالكية أو الحنابلة فإن الحنفية فى الشيخونية لا خبز لهم ولا طعام فهذا أمره فى الانتقال أخف لا يصل إلى حد التحريم لأنه إلى الآن عامى لا مذهب له يحققه فهو يستأنف مذهبا جديدا ثانيهما أن يكون فقيها فى مذهب ويريد الانتقال لهذا الغرض فهذا أمره أشد وعندى.أنه يصل إلى حد التحريم لأنه تلاعب بالأحكام الشرعية لمجرد غرض الدنيا.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

بلکہ اگر کوئی ایسا عالم دوسرے کو اس کے مطابق فتویٰ دے، بالخصوص جس میں دوسرے کی

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الحال الثانی أن یکون الانتقال لغرض دینی وله صورتان :الأولی أن یکون فقیها فی مذهبه وقد ترجح عنده المذهب الآخر لما رآه من وضوح أدلته وقوة مدارکه فهذا ما یجب علیه الانتقال أو یجوز کما قاله الرافعی ولهذا لما قدم الشافعی مصر تحول أکثر أهلها شافعیة بعد أن کانوا مالکیة، والثانیة أن یکون عاریا من الفقه وقد اشتغل بمذهبه فلم یحصل منه علی شیء ووجد مذهب غیره سهلا علیه سریعا إدراکه بحیث یرجو التفقه فیه فهذا یجب علیه الانتقال قطعا ویحرم التخلف لأن التفقه علی مذهب إمام من الأئمة الأربعة خیر من الاستمرار علی الجهل ولیس له من التمذهب سوی اسم حنفی أو شافعی أو مالکی فالتمذهب علی مذهب أی إمام کان خیر من الجهل بالفقه علی کل المذاهب فإن الجهل بالفقه تقصیر کبیر، وقل أن تصح معه عبادة وأظن هذا هو السبب لتحول الطحاوی حنفیا بعد أن کان شافعیا فإنه کان یقرأ علی خاله المزنی فاعتاص علیه الفهم یوما فحلف المزنی أنه لا یجیء منه فانتقل حنفیا ففتح علیه وصنف کتابه شرح معانی الآثار فکان إذا قرء علیه یقول لو عاش خالی کفر عن یمینه، قال بعض العلماء وقد حکی هذه الحکایة لا حنث علی المزنی لأن مراده لا یجیء منه شیء فی مذهب الشافعی قلت :ولا یستنکر ذلک فرب شخص یفتح علیه فی علم دون علم، وفی مذهب دون مذهب وهی قسمة من الله تعالی وکل میسر لما خلق له وعلامة الإذن التیسیر.

الحال الثالث :أن یکون الانتقال لا لغرض دینی ولا لغرض دنیوی بل مجردا عن القصد فهذا یجوز للعامی ویکره أو یمنع للفقیه لأنه قد حصل فقه ذلک المذهب ویحتاج إلی زمن آخر لتحصیل فقه هذا المذهب فیشغله ذلک عما هو الأهم من العمل بما تعلمه وقد ینقضی العمر قبل حصول المقصود من المذهب الثانی فالأولی ترک ذلک انتهت عبارة الرسالة(العقود الدریة فی تنقیح الفتاوی الحامدیة، ج۲،ص۳۲۸،مسائل وفوائد شتی من الحظر والإباحة وغیر ذلک)

وأما تفاریع الفقه فلا حاجة إلیها للاجتهاد؛ ولأن هذه التفاریع ولدها المجتهدون بعد حیازة منصب الاجتهاد فکیف یکون شرطا فی منصب الاجتهاد، وتقدم الاجتهاد علیها شرط .نعم إنما یحصل منصب الاجتهاد فی زماننا بممارستها فهی طریق تحصیل الدرایة فی هذا الزمان، ولم یکن الطریق فی زمان الصحابة ذلک ویمکن الآن سلوک طریق الصحابة أیضا .واعلم أن اجتماع هذه العلوم إنما یشترط فی حق المجتهد المطلق الذی یفتی فی جمیع أحکام الشرع، ولیس الاجتهاد عند العامة منصبا لا یتجزأ بل یجوز أن یفوز العالم بمنصب الاجتهاد فی بعض الأحکام دون بعض .فمن عرف طرف النظر فی القیاس فله أن یفتی فی مسألة قیاسیة، وإن لم یکن ماهرا فی علم الحدیث . ومن نظر فی المسألة المشترکة أو مسألة العول یکفیه أن یکون فقیه النفس عارفا بأصول الفرائض ومعانیها، وإن لم یکن حصل الأخبار التی وردت فی باب الربا والبیوع فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها، ولا تعلق لتلک الأحادیث بها فمن أین تضر الغفلة عنها والقصور عن معرفتها(کشف الأسرار شرح اصول البزدوی، ج۴ص۱۶،۱۷،باب أحوال المجتهدین فی الاجتهاد والکلام فی شرطه وحکمه) ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

تیسیر مقصود ہو اور اسے فتنہ یا دشواری سے بچانا پیشِ نظر ہو، تو بعض فقہاء و مشائخ کے نزدیک

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

كـان الاجتهـاد يتـجـزأ عـنـد الـجمهور(حجة الله البالغة للدهلوى، ج ا ص۲۶۷، باب حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها)

قلـت هذه الاستدلالات التى أوردها المانعون ليست بقياسات حتى يقال أنه منتف بانتفاء الاجتهاد بـل ادخـال جـزئـى فـى العمومات الكلية الثابتة من الايات والأحاديث وقياسات أصحاب الاجتهاد وهـو لـيـس بـمـنـقـطـع إلـى يـوم القيامة وأن انقطع الاجتهاد من ازمنة طويلة علا إن المنقطع إنما هو الاجتهـاد الـمـطلق الكلى لا الاجتهاد الجزئى على الراى الاصح فى التجزى (ترويح الجنان بحكم شرب الدخان للكنوى، ج ا ص ۵۹،مقدمة)

(ودخل) فى المستفتى (المجتهد فى البعض) من المسائل الاجتهادية (بالنسبة إلى) المجتهد (المطلق) نـعم حيث قلنا بتجزؤ الاجتهاد فقد يكون الشخص مفتيا بالنسبة إلى أمر مستفتيا بالنسبة إلى آخر(التقرير والتحبير، ج۶ص ۲۷۶،المقالة الثالثة فى الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والافتاء)

فيـجوز أن يكون شخص مجتهد فى بعض المسائل دون بعض (وهو الحق) أى القول بالتجزؤ هو الـحـق كما سبق وجهه ، وأنه عليه الأكثر (تيسير التحرير لامير بادشاه، ج۴ص ۲۴۶،المقالة الثالثة فى الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والإفتاء)

من يجوز له التقليد:

تـقـدم أن الـذى يـجـوز لـه الـتـقـلـيـد هـو الـعـامى ومن على شاكلته من غير القادرين على الاجتهاد . وكـذلـک مـن لـه أهـلية الاجتهـاد إذا استشعر الفوات لو اشتغل بالاجتهاد فى الأحكام، فله أن يقلد مجتهدا .فـأمـا الـمـجتهـد لـو أراد التقليد مع سعة الوقت وإمكان الاجتهاد فقد قال الإمام الشافعى وغيره :ليس له أن يقلد بل عليه أن يجتهد .وقيل :يجوز له التقليد.

ودليل القول بأن الاجتهاد يجب عليه أن اجتهاده فى حق نفسه يضاهى النص، فلا يعدل عن الاجتهاد عـنـد إمـكـانه، كما لا يعدل عن النص إلى القياس.أما إن اجتهد من هو أهل للاجتهاد، فأداه اجتهاده إلـى مـعـرفة الـحكم، فليس له أن يتركه ويصير إلى العمل أو الإفتاء بقول غيره تقليدا لمن خالفه فى ذلک، قال صاحب مسلم الثبوت " :إجماعا "أى بإجماع أئمة الحنفية، لأن ما علمه هو حكم الله فى حقه فلا يتركه لقول أحد .ولكن لو أن القاضى المجتهد حكم بالتقليد نفذ حكمه عند أبى حنيفة عـلـى رواية، ولـم يـنـفـذ عـلـى الرواية الأخرى، ولا على قول الصاحبين والفتوى على قولهما، وهى الرواية الأخرى عن أبى حنيفة .

والـذيـن قـالـوا بتـجـزؤ الاجتهاد يجب عندهم على المجتهد المطلق أن يقلد فيما لم يظهر له حكم الشـرع فيه، فيكون مجتهدا فى البعض مقلدا فى البعض الآخر، ولكن قيل :إنه ما دام عالما فلا يقلد إلا بشـرط أن يتبيـن لـه وجـه الـصـحة، بـأن يـظهره له المجتهد الآخر (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱۳ص ۱۶۲،۱۶۳، مادة " تقليد")

اس کو ایسا کرنا اور دوسرے کو اس کے مطابق عمل کرنا بھی جائز ہے۔ [1]

---

[1] فلا مانع شرعا من تقليد أئمة المذاهب والمجتهدين المشهورين والمغمورين، كما لامحذور فى الشرع من التلفيق بين أقوال المذاهب عملا بمبدأ اليسر فى الدين لقوله تعالى :(يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ومن المعلوم أن أغلب الناس لامذهب لهم، وإنما مذهبهم مذهب مفتيهم، وهم حريصون على أن يكون عملهم شرعيا (الفقه الاسلامى و ادلتهٗ للزحيلى، ج ۱، ص ۹۰، مقدمات ضرورية عن الفقه، المطلب السادس: الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب)

وجواز التلفيق مبنى على ما قررناه من أنه لا يجب التزام مذهب معين فى جميع المسائل، فمن لم يكن ملتزما مذهبا معينا، جاز له التلفيق، وإلا أدى الأمر إلى بطلان عبادات العوام، لأن العامى لا مذهب له ولو تمذهب به، ومذهبه فى كل قضية هو مذهب من أفتاه بها .كما أن القول بجواز التلفيق يعتبر من باب التيسير على الناس.

وتقليد إمام فى جزئية أو مسألة لايمنع من تقليد إمام آخر فى مسألة أخرى(الفقه الاسلامى و ادلتهٗ للزحيلى، ج ۱، ص ۱۰۷، المطلب السادس: الفرع الرابع ـ آراء الأصوليين فى مسألة اختيار الأيسر أو تتبع الرخص، وفى التلفيق بين المذاهب)

المراد بعموم البلوى :الحالة أو الحادثة التى تشمل كثيرا من الناس ويتعذر الاحتراز عنها ، وعبر عنه بعض الفقهاء بالضرورة العامة وبعضهم بالضرورة الماسة، أو حاجة الناس. وفسره الأصوليون بما تمس الحاجة إليه فى عموم الأحوال (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۱، ص ۷، مادة "عموم")

عندما يتعلق الأمر بالعموم، وبمصلحة اجتماعية معتبرة، فالأولى بأهل الفتوى أن ييسروا ولا يعسروا، دون تجاوز للنصوص المحكمة، أو القواعد الثابتة.

ولهذا جعل الفقهاء من موجبات التخفيف :عموم البلوى بالشىء مراعاة لحال الناس ورفقًا بهم، هذا بالإضافة إلى أن عصرنا الحاضر خاصة أحوج ما يكون إلى التيسير والرفق بأهله(بنوك الحليب،لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوى،مجلة مجمع الفقه الإسلامى التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامى بجدة، ج۲،ص ۲۶۰)

ويَتَخَرَّج منه :أى من جوازِ اتِّباع غيرِ مقلِّده الأوّل، وعدمِ التضييق عليه، جوازُ اتِّباع رخصِ المذاهب :أى أخذَه من المذاهب ما هو الأهونُ عليه فيما يقعُ من المسائل، ولا يمنعُ منه مانع شرعى، إذ للإنسان أن يسلكَ المسلكَ الأخفَّ عليه إذا كان له إليه سبيلٌ، بأن لم يكن عَمِل بآخر :أى بقول آخر مخالفاً لذلك الأخفّ فيه :أى فى ذلك المحلّ المختلف فيه .كذا فى (شرح السيد بادشاه) على التحرير.

وقول ابن حَزم:إنّ متّبعَ الرُّخصِ فاسقٌ بالإجماع لم يؤخذ به، وهو مردودٌ بما أفتى به العزُّ بن عبدِ السّلام من أنّه لا يتعيَّن على العامىّ إذا قلَّدَ إماماً فى مسألةٍ أن يقلّده فى سائر مسائل الخلاف؛ لأنَّ الناسَ من زمنِ الصحابة رضى الله تعالى عنهم إلى أن ظهرتِ المذاهبَ يسألونَ فيما يسنحُ لهم العلماءَ المختلفين من غيرِ نكيرٍ، وسواءٌ اتّبع الرخصَ فى ذلك أو العزائم؛ لأنّ مَن جعلَ المصيبَ

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور بعض فقہائے کرام نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اگر کوئی عامی شخص جو اپنے آپ کو برائے نام حنفی، شافعی وغیرہ کہتا ہو، وہ اگر کسی مسئلہ میں اہلُ السنۃ والجماعۃ کے دوسرے مجتہد کے موقف کے مطابق عمل کرے، جس میں کوئی نفسانیت، دنیاوی غرض اور ہوا پرستی وغیرہ نہ ہو، بالخصوص جبکہ کسی ضرورت کی وجہ سے ایسا کرے، تو اس کے لئے ایسا کرنا قابلِ ملامت وباعثِ نکیر نہیں ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

واحداً، وهو الصحيح، لم يعيِّنه، ومَن جعلَ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ فلا إنكار على مَن قلَّد في الصواب. وأمَّا ما حُكِيَ عن ابنِ حَزْم فلعلَّه محمولٌ على مَن تتبَّعَها من غيرِ تقليدٍ لمَن قال بها، أو على الرخص المركبة في الفعل الواحد .كذا في)(العقد الفريد)

بل قيل :لا يصحُّ للعاميِّ مذهب؛ لأنّ المذهبَ لا يكون إلَّا لمَن له نوعُ نظرٍ وبصيرةٍ بالمذهب، أو لمَن قرأ كتاباً في فروعِ مذهبٍ وعرفَ فتاوى إمامه وأقواله، وأمّا مَن لم يتأهل لذلك بل قال :أنا حنفيٌّ أو شافعيٌّ لم يصر من أهلِ ذلك المذهب بمجرَّدِ هذا(الدر الفريد في بيان حكم التقليد،لاحمد بن محمد الحموى المتوفىٰ ١٠٩٨هـ،ص١٨، ١٩،انواع التقليد)

[1] وإذا كان هناك أكثر من مجتهد فالمقلد له أن يختار أحدهم، والأولى أن يختار من يثق به أكثر من غيره(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٤، ص ٢٧، مادة "استقبال")

ولا تتصور معاتبة احد من الايمةإذا انتقل واحد من مقلديهم إلى مذهب امام اخر او قلده في بعض المسائل لالغرض نفساني بل لفرض شرعي وقوة دليل لاحت له فاحفظه(إمام الكلام في القراءة خلف الإمام ،لعبد الحي اللكنوى)

لأنه مجتهد فيه) أي موضع اجتهاد صحيح، بمعنى أنه يسوغ فيه الاجتهاد لأنه لم يخالف كتابا ولا سنة مشهورة ولا إجماعا، إذ لو خالف شيئا من ذلك في رأى المجتهد لم يكن مجتهدا فيه(رد المحتار على الدر المختار، ج٣،ص ٤٤٤، كتاب الطلاق،باب الخلع)

وظاهره ترجيح التيسير على قوة الدليل(رد المحتار، ج٤،ص ٥٤٠، كتاب البيوع،مطلب مهم في أحكام النقود إذا كسدت أو انقطعت أو غلت أو رخصت)

إن وجد المستفتي أكثر من عالم، وكلهم عدل وأهل للفتيا، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن المستفتي بالخيار بينهم يسأل منهم من يشاء ويعمل بقوله، ولا يجب عليه أن يجتهد في أعيانهم ليعلم أفضلهم علما فيسأله، بل له أن يسأل الأفضل إن شاء ، وإن شاء سأل المفضول مع وجود الفاضل، واحتجوا لذلك بعموم قول الله تعالى :(فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)، وبأن الأولين كانوا يسألون الصحابة مع وجود أفاضلهم وأكابرهم وتمكنهم من سؤالهم.

وقال القفال وابن سريج والإسفرايينى من الشافعية :ليس له إلا سؤال الأعلم والأخذ بقوله(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٣٢، ص ٤٧،٤٨، مادة "فتوى")

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

فقط واللہ المستعان وعلیہ التکلان

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان ۱۱/۱۱/۱۴۲۸ھ بمطابق 22 نومبر 2007ء

نظرِ ثانی، اضافہ واصلاح: 26/محرم الحرام/1437ھ 10/نومبر/2015ء بروز منگل

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ثـم اعـلـم أنـه ذكـر فـى التحرير وشرحه أيضا أنه يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل .وبه قال الـحـنـفية والمالكية وأكثر الحنابلة والشافعية .وفى رواية عـن أحـمد وطائفة كثيرة من الفقهاء لا يجوز .ثم ذكر أنه لو التزم مذهبا معينا .كأبى حنيفة والشافعى، فقيل يلزمه، وقيل لا وهو الأصح اهـ وقد شاع أن العامى لا مذهب له(رد المحتار على الدر المختار، ج ۱،ص ۴۸،مقدمة)

مطلب العامى لا مذهب له قلت :وأيضا قالوا العامى لا مذهب له، بل مذهبه مذهب مفتيه، وعلله فى شـرح التـحـرير بأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال وبصر بالمذهب على حسبه، أو لمن قرأ كتابا فى فروع ذلك المذهب وعرف فتاوى إمامه وأقواله.

وأمـا غيـره مـمـن قال أنا حنفى أو شافعى لم يصر كذلك بمجرد القول كقوله أنا فقيه أو نحوى اهـ وتـقـدم تمام ذلك فى المقدمة أول هذا الشرح(رد المحتار على الدر المختار، ج ۴،ص ۸۰، كتاب الحدود، باب التعزير)

(ضمیمہ)

اہلِ علم حضرات کی آراء

حرمتِ مصاہرت سے متعلق بندہ نے ابتدائی مضمون ترتیب دے کر جب مختلف اہلِ علم حضرات کی خدمت میں رائے حاصل کرنے کے لئے ارسال کیا، تو چند اہلِ علم حضرات کی طرف سے جواب موصول ہوا، جن میں سے بعض حضرات کی آراء پر بندہ نے کچھ معروضات پیش کی ہیں۔

ان کو ذیل میں نقل کیا جا رہا ہے، تاہم ایک صاحبِ علم کے مضمون کے جواب میں مجتہد فیہ مسئلہ پر بھی بحث کی گئی ہے، جو اہلِ علم حضرات کے لئے مفید ہے، وہ تحریر شروع میں اور اس کے بعد دیگر اہلِ علم حضرات کی آراء پیشِ خدمت ہیں۔

---

(1)......ایک مفتی صاحب کی اس سلسلہ میں آمدہ تحریر

محترم ومکرم جناب مولانا مفتی محمد رضوان صاحب زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

آپ نے حرمتِ مصاہرت بالزناء کے بارے میں مذہبِ غیر پر فتویٰ کا جو قول کیا ہے، تو اس میں ہم چونکہ پہلے سے غور کر چکے ہیں اور مسئلہ آثارِ صحابہ وتابعین سے ثابت ہے، لہٰذا اِس میں ہمارا وہی مؤقف ہے جو حنفیہ رحمہ اللہ کا ہے، نیز مذہبِ غیر پر عمل کی گنجائش مجتہَد فیہا مسائل میں ہوتی ہے، نہ کہ منصوص مسائل میں............۔

یہ چند روایات ارسالِ خدمت ہیں، آپ انہیں بطور تائید قبول کر سکتے ہیں۔

(۱) حدثنا جریر بن عبدالحمید عن حجاج عن ابی ھانئ قال قال رسول اللہ ﷺ من نظر الی فرج امرأۃ لم تحل لہ أمھا ولا ابنتھا (مصنف ابن ابی شیبۃ، باب الرجل یقع علی ام امرأتہ او ابنۃ امرأتہ ماحال امرأتہ، ۳/ ۳۰۴)

(۲) ومن طریق ابن وھب عن ابی ایوب عن ابن جریج ان النبی ﷺ قال: فی الذی یتزوج المرأۃفیغمزلایزید علی ذالک (لایتزوج ابنتھاوھو مرسل منقطع

الا ان هذا لا يقدح عندنا اذا كانت الرجال ثقات (تفسير مظهرى ٢/ ٥٠)
(٣)ايضا اورد قاضى ثناء الله رواية لاثبات حرمة المصاهرة ،بحوالة ابن الهمام صاحب فتح القدير : قال رجل يا رسول الله انى قد زنيت بامرأةفى الجاهلية افانكح ابنتهاقال لا ارى ذالک ولا يصلح ان تنكح أمرة تطلع من ابنتهاعلى (ما)تطلع عليه منها،وهو مرسل منقطع وفيه ابو بكربن عبدالرحمن ابن ابنة حكيم(تفسيرمظهرى ٢/ ٥٠)
(٤) حدثنا حفص عن ليث عن حماد عن ابراهيم،عن علقمة عن عبدالله قال لاينظر الله الى رجل نظر الى فرج امرأة وابنتها (مصنف ابن ابى شيبة ٣٠٤/٣)
(٥)حدثناجريرعن مغيرة عن ابراهيم وعامر فى رجل وقع على ابنة امرأته قالا:حرمتاعليه كلاهما،وكانوا يقولون : اذااطلع الرجل على المرأة على مالاتحل له او لمسهالشهوةفقد حرمتاعليه جميعاً (مصنف:٣٠٤/٣)
(٦)حدثناشريک عن عبد الكريم عن عطاء قال قال اذا اتى الرجل المرأة حراماًحرمت عليه ابنتهاوان اتى ابنتهاحرمت عليه امها (مصنف:٣٠٤/٣)
(٧)حدثناوكيع عن عبدالله ابن مسيح قال :سألت ابراهيم عن رجل فجر بأمة فاراد ان يتزوج امها قال لايتزوجها (مصنف:٣٠٤/٣)
(٨)حدثناعبيد الله عن شعبة قال سألت الحكم وحماداً عن رجل زنى ام امرأته قالا:احب ان يفارقها (مصنف:٣٠٤/٣)
(٩)......حدثناابو بكر قال حدثنا على ابن مسهرعن سعيد عن قتادة عن الحسن عن عمران ابن الحصين فى الرجل يقع على ام امرأته قال تحرم عليه امرأته (مصنف:٣٠٣/٣)
(١٠)حدثناابو خالد الاحمرعن عثمان ابن الاسودعن مجاهدوعطاء قالا:اذا فجرالرجل بأمرأة فانهاتحل له ولا تحل له شىء من بناتها
(١١) حدثناحفص عن سعيد عن ابى معشر عن ابراهيم قال: اذا غمزالرجل الجارية بشهوة لم يتزوج امهاولاابنتها (مصنف ابن ابى شيبة :٣٠٤/٣،طيب اكادمى ملتان)

والسلام (مفتی) غلام قادر (صاحب) ۹/محرم ۱۴۲۹ھ۔اکوڑہ خٹک

مجتہد فیہ مسئلہ کی تحقیق

جواب

(از: مفتی محمد رضوان، ادارہ غفران، راولپنڈی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرم ومحترم جناب مفتی............صاحب زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

جناب کا جواب موصول ہوا، اللہ تعالیٰ جناب کے علم وعمل اور عمر ودرجات میں ترقی عطا فرمائیں۔ آمین۔

جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ:

''آپ نے حرمتِ مصاہرت بالزناء کے بارے میں مذہبِ غیر پر فتویٰ کا جو قول کیا ہے'' (رسالہ ھٰذا)

عرض ہے کہ حرمتِ مصاہرت سے متعلق زیرِ نظر مضمون میں زنا اور دواعیِ زنا دونوں صورتوں میں حرمتِ مصاہرت کے ثابت ہونے نہ ہونے پر گفتگو کی گئی ہے، صرف مصاہرت بالزناء پر ہی نہیں، جبکہ جناب نے حرمتِ مصاہرت کو زنا کے ساتھ مخصوص فرما کر تصریح کی ہے۔

اگر جناب کی طرف سے تحریر فرمودہ یہ قید احترازی ہے تو پھر یہ وضاحت باقی ہے کہ جناب کی دواعیِ زنا کے بارے میں کیا رائے ہے؟

اور اگر یہ قید اتفاقی یا سبقتِ قلم ہے تو بھی اس کی وضاحت ہو جائے تو اچھا ہے، تاکہ جناب کا موقف پوری طرح واضح اور منقح ہو جائے۔

جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ:

''مسئلہ آثارِ صحابہ وتابعین سے ثابت ہے، لہٰذا اِس میں ہمارا وہی مؤقف ہے جو حنفیہ رحمہ اللہ کا ہے'' (رسالہ ھٰذا)

یہ تو سب اہلِ علم حضرات کو معلوم ہی ہے کہ اس سلسلہ میں حنفیہ کا موقف کیا ہے، اور مضمون اسی لئے مرتب کیا گیا ہے تاکہ دوسرے فقہائے کرام کے اقوال بھی سامنے آجائیں۔

فقہائے حنفیہ نے بوقتِ ضرورت مذہبِ غیر پر فتویٰ کی جو شرائط بیان فرمائی ہیں، ان میں یہ شرط بندہ کی نظر سے نہیں گزری کہ اس مسئلہ میں اپنے مذہب پر آثارِ صحابہ وتابعین موجود نہ ہوں، تب مذہبِ غیر پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے، ورنہ نہیں۔

اس سے یہی ظاہر ہے کہ بوقتِ ضرورت مذہبِ غیر پر اپنی شرائط کے ساتھ فتویٰ دینے کے لیے یہ دیکھنے کی ضرورت نہیں رہتی کہ اپنے مذہب کے دلائل راجح ہیں یا مرجوح۔ [1]

اس کے بعد جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ:

''نیز مذہبِ غیر پر عمل کی گنجائش مجتہد فیہا مسائل میں ہوتی ہے، نہ کہ منصوص مسائل میں'' (رسالہ ھٰذا)

اس سلسلہ میں گزارش ہے کہ عام طور پر کسی مسئلہ میں فقہائے مجتہدین کا اختلاف ہوجانا ہی اس مسئلہ کے مجتہد فیہ بننے کے لیے کافی ہے، اس قسم کے مسائل میں یا تو نص موجود نہیں ہوتی یا نصوص متعارض ہوتے ہیں، یا نص محتمل ہوتا ہے (دلالۃً واثباتاً) نصِ قطعی نہیں ہوتا (جیسا کہ جناب کی پیش کردہ تمام روایات کا معاملہ ہے)

اور فقہائے احناف کی یہ تصریحات ہم اپنے رسالہ میں ذکر کر چکے ہیں، جن میں وطی اور کم از کم دواعیِ وطی سے حرمت کے ثبوت کے متعلق احناف نے ''**لیس فی اثبات الحرمة نص ظاهر بل نوع احتیاط**'' اور ''حرمتِ ضعیفہ'' کا حکم فرمایا ہے۔

ورنہ کتنے مسائل ایسے ہیں جو فقہائے کرام کے مابین مختلف فیہ ہیں اور تمام فقہاء ومجتہدین

---

[1] پھر اس مسئلہ میں آثار صحابہ وتابعین اور بھی ہیں۔ جیسا کہ اب اہلِ علم حضرات کی خواہش پر مولانا زاہد صاحب کے مکمل مضمون کو شامل کرلیا گیا ہے جس میں اس پہلو پر کافی وافی علمی بحث موجود ہے۔ محمد رضوان۔

اپنے دعوے کو مختلف دلائل (نصوص وآثارِ صحابہ وتابعین وغیرہ) سے مبرہن کرنے کی کوشش کرتے ہیں، بلکہ ایک مسلم فقیہ ومجتہد کے دوسرے فقیہ ومجتہد سے اختلاف کا منشاء ہی کوئی نہ کوئی دلیل ہوتی ہے، اس کا تقاضا یہ ہونا چاہیے کہ یہ تمام مسائل مجتہَد فیہ نہ رہیں اور کسی مجتہد کو بھی ان مسائل میں اجتہاد کی اجازت نہ ہو، کیونکہ مجتہَد فیہ کے معنیٰ ہی سے ظاہر ہے کہ وہ مسئلہ قابلِ اجتہاد ہے، اسی لیے مجتہد اس میں اجتہاد کر رہا ہے۔

مجتہَد فیہ مسئلہ کسے کہتے ہیں؟

اس موضوع پر حضرت مولانا محمد زاہد صاحب زید مجدہٗ ہی نے (جن کے مضمون سے علمی وتحقیقی سلسلہ نمبر ۱۱، میں استفادہ کیا گیا ہے اور آنجناب نے اس پر یہ بحث فرمائی ہے) اپنے ایک مقالہ میں مفصل بحث فرمائی ہے۔

جو ''فکر ونظر'' اسلام آباد جلد ۳۹، شمارہ نمبر ۳ اور ''المباحث الاسلامیہ'' بنوں؛ جلد ۱، شمارہ نمبر ۴ میں بعنوان ''عدالتی تنسیخِ نکاح کا شرعی حکم'' شائع ہوچکی ہے۔

ذیل میں ان کے مذکورہ مقالہ سے ہی جناب اور دیگر اہلِ علم وفکر حضرات کی توجہ ونظر کے لیے چند اقتباسات بغیر کسی تبصرہ کے پیش کیے جا رہے ہیں:

(الف)......مجتہَد فیہ مسئلہ پر مرتب ہونے والے عملی ثمرے

کسی مسئلہ کے مجتہَد فیہ ہونے پر دو عملی ثمرے مرتب ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس میں قضاءِ قاضی رافعِ نزاع ہوتی ہے۔ [1]

دوسرے یہ کہ ضرورتِ شدیدہ یا حاجتِ عامہ کی وجہ سے دوسرا قول اختیار کرنے کی گنجائش ہوتی ہے۔

---

[1] وقد صرحوا بأن القضاء المختلف فيه بمنزلة الفصل المجتهد فيه تنفيذه يكون قضاء فی محل الاجتهاد فيكون نافذا بالاتفاق (غمز عيون البصائر فی شرح الاشباه والنظائر، ج۲ ص ۳۱۲، كتاب القضاء والشهادات والدعاوى)

یہاں جو گفتگو کی گئی ہے وہ صرف پہلے ثمرے کے اعتبار سے ہے، دوسرے ثمرے کے ترتب کے لیے مزید شرائط بھی ہوسکتی ہیں، ہوسکتا ہے کہ ایک مسئلہ ایسا ہو کہ اس میں قضاءِ قاضی رافعِ نزاع تو ہو لیکن فی نفسہٖ وہ قول اتنا ضعیف ہو کہ اس پر فتویٰ دینا مشکل ہو جیسے متروکُ التسمیہ عامداً میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول، یہ بھی ذہن میں رہے کہ مذکورہ بحث صرف نفاذ کی حد تک ہے یعنی اگر کوئی حاکم ایسا حکم دیدے یا قاضی ایسا فیصلہ کردے تو وہ نافذ ہو جائے، لیکن حاکم یا قاضی کو کون سی حالت میں کون سا قول اختیار کرنا چاہیے اور کون سا نہیں؟ اس سے بحث یہاں مقصود نہیں، دوسرے لفظوں میں یہاں بحث نفاذ کی ہو رہی ہے، جواز عدمِ جواز کی نہیں''

(ماخوذ از: ''فکر و نظر'' جلد ۳۹، شمارہ ۳، صفحہ ۲۶)

(ب)...... مجتہَد فیہ مسئلہ کسے کہتے ہیں؟

کوئی مسئلہ مجتہَد فیہ کیسے بنے گا؟ اس کے لیے فقہائے حنفیہ کی عبارات میں غور کرنے سے تین اصول سمجھ میں آتے ہیں:

پہلا اصول

(ا)...... پہلا اصول وہ ہے جو جامع صغیر میں امام محمد رحمہ اللہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے، جامع صغیر کی عبارت یہ ہے:

وما اختلف فیه الفقهاء فقضیٰ به القاضی ثم جاء قاض اٰخریریٰ غیر ذٰلک أمضاه (البحر الرائق ۸/۷)

اس عبارت میں اصل معیار فقہاء کے اختلاف کو بنایا گیا ہے، لہٰذا جس مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہو وہ مجتہَد فیہ ہے، اس میں دلیل کی نوعیت سے بحث نہیں کی گئی۔ [1]

[1] ہدایہ اور جامع الفصولین وغیرہ میں اس اصول کی مزید وضاحت بھی ہے۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

دوسرا اصول

(۲)...... دوسرا اصول وہ ہے جو قدوری کی عبارت سے مستنبط ہوتا ہے، قدوری میں ہے:

اذا رفع اليه حكم حاكم أمضاه الا أن يخالف الكتاب أو السنة أو الاجماع أو يكون قولا لادليل عليه.

علامہ نسفی صاحبِ کنز کے الفاظ یہ ہیں:

اذا رفع اليه حكم قاض أمضاه ان لم يخالف الكتاب والسنة المشهورة والاجماع (كنز الدقائق مع البحر الرائق ۷/۸)

ان دو عبارتوں میں اصل معیار دلیل کی نوعیت کو بنایا گیا ہے، قدوری کی عبارت کے مطابق کوئی مسئلہ مجتہَد فیہ نہیں سمجھا جائے گا۔ اگر وہ کتاب اللہ، سنت یا اجماع کے خلاف ہو یا وہ قول بالکل بلا دلیل ہو، کنز کی عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سنت سے مراد یہاں سنتِ مشہورہ ہے، لہٰذا کوئی قول خبرِ واحد کے خلاف ہو تو وہ مجتہَد فیہ کے دائرہ سے خارج نہیں ہوگا۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وفى الجامع الصغير :وما اختلف فيه الفقهاء فقضى به القاضى ثم جاء قاض آخر يرى غير ذلك أمضاه "والأصل أن القضاء متى لاقى فصلا مجتهدا فيه ينفذه ولا يرده غيره، لأن اجتهاد الثانى كاجتهاد الأول، وقد يرجح الأول باتصال القضاء به فلا ينقض بما هو دونه(الهداية فى شرح بداية المبتدى، ج۳،ص۱۰۷ ،كتاب أدب القاضى،باب كتاب القاضى إلى القاضى،فصل :ويجوز قضاء المرأة فى كل شىء إلا فى الحدود والقصاص)

عن محمد كل شىء اختلف فيه الفقهاء فقضى به القاضى نفذ قضاؤه وليس للقاض آخر إبطاله، ولم يذكر فيه خلافاً، قال الفقيه :وبه نأخذ "ط "عن محمد رحمه الله إنما نجيز من ذلك ما اختلف فيه الناس وحكم به حاكم من حكام أهل الإعصار فأخذ بعضهم بقول واحد وبعضهم بقول الآخر، قال رضى الله عنه :أشار إلى أن بمجرد خلاف بعض العلماء لا يصير المحل محل اجتهاد ما لم يعتبره العلماء ويسوّغوا له الاجتهاد(جامع الفصولين، ج۱،ص۱۴ ،الفصل الثانى فى القضاء فى المجتهد فيه)

حرمتِ مصاہرت کے مبحوث فیہ مسئلہ میں یہ اصول مؤثر ہے۔

اسی طرح کتاب اللہ سے مراد بھی بظاہر قطعی الدلالۃ آیت ہے، چنانچہ ابنِ الہمام فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ سے مراد وہ ہے جس کے معنیٰ پر اجماع ہو (فتح القدیر: ۳۹۳۳/۶) [1]

اوپر ذکر کردہ دونوں اصولوں میں اکثر وبیشتر تعارض نہیں ہوتا، یعنی جس مسئلے میں

---

[1] قلت :ثم لقائل أن يقول المجتهد فيه المعارض لمدلول أحد هذه الأصول الثلاثة المحكوم بعد اعتباره حتى إن القضاء لا ينفذ إما أن يكون معارضا لما كان من الكتاب قطعى الدلالة غير منسوخ، أو ما كان من السنة كذلک متواتر الثبوت، أو ما كان من الإجماع قطعى الثبوت، والدلالة وهذا لا شک فيه لكن فى صدور هذا من المجتهد بعد عظيم (التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام لابنِ امير حاج، ج٣ص ٣٢٤ ،المقالة الثالثة فى الاجتهاد ومايتبعه من التقليد والافتاء ،مسألة المسألة الاجتهادية أى التى لا قاطع فيها من نص أو إجماع)

فشرط حل الاجتهاد أن لا يكون مخالفا للكتاب أو السنة :يعنى المشهورة (فتح القدير، ج٧ص ٣٠١، كتاب ادب القاضى،باب كتاب القاضى الى القاضى ،فصل فى قضاء المرأة)

إما قطعا بأن قام عليه دليل قطعي، وهو النص المفسر من الكتاب الكريم، أو الخبر المشهور والمتواتر، والإجماع (بدائع الصنائع، ج٧ص ٤، كتاب ادب القاضى، فصل فى بيان شرائط جواز القضاء ، كذافى البحرالرائق، كتاب القضاء)

القسم الأول :أن يكون الحكم مخالفا للنص أى مخالفا للكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع وفى هذا الحال يرد الحكم ويبطل على كل حال لأنه حسب المادة(١٤)من المجلة (لا مساغ للاجتهاد فى مورد النص) (درر الحكام شرح مجلة الاحكام ،الكتاب السادس عشر القضاء،المادة ١٨٣٨ :ادعى المحكوم عليه بان الحكم الذى صدر)

(القاعدة الثالثة عشرة (المادة: ١٤)(لا مساغ للاجتهاد فى مورد النص)(أولا:الشرح)لا مساغ للاجتهاد فى مورد النص لأن الحكم الشرعى حاصل بالنص ،فلا حاجة لبذل الوسع فى تحصيله ، ولأن الاجتهاد ظنى والحكم الحاصل به حاصل بظنى ، بخلاف الحاصل بالنص فإنه يقينى ، ولا يترک اليقينى للظنى المراد بالنص الذى لا مساغ للاجتهاد معه هو المفسر المحكم ، وإلا فغيرهما من الظاهر والنص لا يخلو عن احتمال التأويل وبيان ذلک أن أقسام الدليل اللفظى بحسب الإفضاء إلى الأحكام أربعة ظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصيغته مع احتمال التأويل .ونص وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى سيق له الكلام لأجله،لا من نفس الصيغة ، مع احتمال التأويل أيضاً ومفسّر :وهو ما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل .

ومحكم :وهو ما أحكم المراد منه من غير احتمال تأويل ولا نسخ فحيث كان الأولان لا يخلوان عن احتمال التأويل يكون مساغ للاجتهادموجود معهما،المراد بالنص ها هنا :الكتاب والسنة المشهورة والإجماع ، فلا يجوز(شرح القواعد الفقهية القاعدة لأحمد بن الشيخ محمد الزرقا ، ص١٤٧ ، الثالثة عشرة، المادة١٤) ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

فقہاء کا اختلاف ہوتا ہے تو اس میں کوئی قول بھی بلا دلیل یا کتاب اللہ، سنتِ مشہورہ کے خلاف نہیں ہوتا، اور چونکہ وہ مسئلہ اختلافی ہے اس لیے اجماع کے خلاف ہونے کا تو کوئی تصور نہیں، اسی طرح جس مسئلہ میں کتاب اللہ کی قطعی الدلالۃ آیت یا سنتِ مشہورہ موجود نہ ہو، وہاں فقہاء کا عموماً اختلاف ہو ہی جاتا ہے، اس لیے اکثر و بیشتر دونوں اصول اپنے اطلاق اور مصداق میں ایک دوسرے سے متعارض نہیں ہوتے۔

البتہ بعض مسائل ایسے ہیں جن میں فقہاء کا اختلاف تو ہے لیکن بعض حنفیہ نے دوسرے نقطۂ نظر کو کتاب اللہ یا سنتِ مشہورہ یا اجماع کے خلاف ہونے کی وجہ سے مجتہَد فیہ تسلیم کرنے سے انکار کردیا ہے، ان میں متروک التسمیہ عامداً اور قضاءً بیمین وشاہد کے مسئلے بطور مثال ذکر کیے جاسکتے ہیں، اولُ الذکر مسئلے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ جس جانور کو ذبح کرتے وقت جان بوجھ کر بھی اللہ کا نام چھوڑ دیا جائے وہ حلال ہے، لیکن بہت سے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ چونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول آیتِ قرآنی:

وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ (الانعام/ ۱۲۱)

اوراجماع کے خلاف ہے اس لیے یہ مسئلہ مجتہَد فیہ نہیں ہے۔ اگر کوئی قاضی ایسے ذبیحہ کی بیع صحیح ہونے کا فیصلہ کردے تو وہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اسی طرح ایک گواہ

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

حكم الحاكم فى محل مجتهد فيه ماض أراد أن يبين المجتهد فيه فقال ثم المجتهد فيه لا يكون مخالفا لما ذكرنا من الكتاب والسنة المشهورة والإجماع......المراد من مخالفة الكتاب مخالفة نص الكتاب الذى لم يختلف السلف فى تأويله كقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) فإن السلف اتفقوا على عدم جواز تزوج امرأة الأب وجاريته التى وطئها الأب (العناية شرح الهداية، ج۷ص ۳۰۵ ملخصاً، كتاب ادب القاضى، فصل فى قضاء المرأة)

ظاہر ہے کہ حرمتِ مصاہرت کا مبحوث فیہ مسئلہ بھی نہ تو قطعی الدلالۃ آیت سے ثابت ہے اور نہ سنتِ مشہورہ سے اور نہ ہی اس پر اجماع ہے۔

اور مدعی کی قسم پر فیصلہ کرنے کے جواز کو بھی مجتہد فیہ تسلیم نہیں کیا گیا، اس لیے کہ یہ بقول ان حضرات کے یہ حدیث مشہور ''البینة علی المدعی والیمین علیٰ من أنکر'' کے خلاف ہے۔ گویا ان حضرات نے جامع صغیر کی عبارت جس میں مدار صرف فقہاء کے اختلاف کو بنایا گیا ہے، مزید کوئی شرط نہیں لگائی، گو قدوری کی عبارت کے ذریعے مقید کر کے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا ہے کہ فقہاء کا اختلاف تب معتبر ہوگا جبکہ کوئی قول کتاب اللہ، سنتِ مشہورہ یا اجماع کے خلاف نہ ہو، اصول کی حد تک اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے اصل مسئلہ اس کی تطبیق کا ہے، یعنی یہ بات تو اپنی جگہ درست ہے کہ جس کا قول کتاب اللہ کی قطعی مراد یا سنتِ مشہورہ کے خلاف ہو، اس کا اعتبار نہیں، اور صاحبِ ہدایہ کی تعبیر کے مطابق یہ خلاف ہے، اختلاف نہیں۔

لہٰذا اس سے مسئلہ مختلف فیہ بنا ہی نہیں، لیکن اس بات کا فیصلہ کہ یہ قول واقعی کتاب اللہ یا سنتِ مشہورہ کے خلاف ہے، بہت مشکل ہے، کم از کم ائمۂ اربعہ کی حد تک یہ ضرور کہنا ہوگا کہ کسی مسئلے میں ان کا اختلاف ہوجانے کے بعد یہ دیکھنے کی ضرورت نہیں کہ یہ کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کے خلاف ہے یا نہیں۔ خاص طور پر جبکہ ان ائمہ کے متبعین جن میں بڑے بڑے فقہاء اور اجتہاد کے مختلف درجات پر فائز شخصیات بھی ہیں، بھی اس قول کو اختیار کرتے چلے آ رہے ہوں، ان حضرات کا اس مسئلے میں اختلاف کرنا ہی اس بات کی کافی دلیل ہے کہ یہ قول کتاب اللہ یا سنتِ مشہورہ کے واضح طور پر خلاف نہیں ہے، اور یہ کہ اس مسئلے میں واقعی اجتہاد کی گنجائش تھی۔

محقق ابن الہمام نے اسی نقطۂ نظر کی پُر زور تائید کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ یہ حضرات مجتہد ہیں یا نہیں، اگر یہ مجتہد ہیں تو ان کے اختلاف

کی صورت میں مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے میں شک نہیں ہونا چاہیےاور اگر کوئی انہیں مجتہد ہی تسلیم نہ کرے تو اور بات ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری رائے کسی کی نہیں ہوسکتی، بلکہ یقیناً یہ حضرات مجتہد ہی نہیں بلند مرتبہ مجتہد ہیں۔

اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض اوقات کسی مسئلے میں مشائخِ حنفیہ کے اختلاف کی وجہ سے اسے مجتہد فیہ قرار دے دیا جاتا ہے، تو ان ائمہ کا اختلاف مسئلے کو مجتہد فیہ بنانے کے لیے کیوں کافی نہیں ہوگا، ابن الہمام رحمہ اللہ کی عبارت حسبِ ذیل ہے:

وعندی أن هٰذا لا یعول علیه، فان صح أن مالکا وأباحنیفة والشافعی مجتهدون فلاشک فی کون المحل اجتهادیا، والا فلا، ولاشک أنهم أهل اجتهاد ورفعة، ولقد نریٰ فی أثناء المسائل جعل المسئلة اجتهادیة بخلاف بین المشائخ حتی ینفذ القضاء بأحد القولین فکیف لایکون کذلک اذا لم یعرف الخلاف الا بین هؤلاء الأئمة (فتح القدیر: ۶/ ۳۹۴)

فقیہ ابواللیث سمرقندی نے بھی اسی بات کو اختیار فرمایا ہے کہ قضاء کے نافذ ہونے کے لیے اس مسئلے کا فقہاء میں مختلف فیہ ہونا کافی ہے (البحر الرائق، ۷/۱۳)

جن مسائل کو ائمۂ اربعہ میں مختلف فیہ ہونے کے باوجود بعض حنفیہ نے مجتہَد فیہ تسلیم نہیں کیا ان میں سرفہرست متروک التسمیہ عامداً کا مسئلہ ہے کہ یہ امام شافعی رحمہ اللہ کے یہاں جائز ہے (بشرطیکہ بسم اللہ چھوڑنا استخفاف اور تہاون کے طور پر نہ ہو) امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول کو خلافِ اجماع ہونے کی وجہ سے مجتہَد فیہ تسلیم نہیں کیا گیا، لیکن متأخرین حنفیہ میں سے علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر اس مسئلے میں واقعی اجماع ہوتا تو امام شافعی

رحمہ اللہ اس کی مخالفت نہ کرتے، وہ فرماتے ہیں:

والحق عندی أن المسألة اجتهادية وثبوت الا جماع غير مسلم، ولو كان ماخرقه الامام الشافعي رحمه الله (روح المعانی ۸/۷ ۱، مکتبہ امدادیہ، ملتان)

بعض حضرات کا یہ قول نقل کرنے کے بعد کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول فحش غلطی ہے، اس لیے کہ یہ سات قرآنی آیات کی مخالفت ہے، علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بات بذاتِ خود اس امام کے حق میں فحش غلطی اور ان کے علم وفضل اور دقّتِ نظر سے ناواقفیت کی دلیل ہے، اور آخر میں فرماتے ہیں:

وبالجملة الكلام فی الاية واسع المجال وبها استدل كل من اصحاب هاتيك الاقوال (روح المعانی ۸/۷ ۱، مکتبہ امدادیہ ملتان) [1]

---

[1] ہمارے نزدیک بھی یہی راجح ہے کہ ''متروک التسمیۃ عامداً'' کا مسئلہ مجتہد فیہ ہے، امام شافعی کے علاوہ مالکیہ میں سے ابنِ رشد اور حنابلہ میں سے ابوبکر کا بھی یہی قول ہے۔

ذهب الجمهور إلى اشتراط تسمية الله تعالى عند التذكر والقدرة .فمن تعمد تركها وهو قادر على النطق بها لا تؤكل ذبيحته -مسلما كان أو كتابيا -ومن نسيها أو كان أخرس أكلت ذبيحته.

وذلک لقوله تعالى :(ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق)

نهى سبحانه عن أكل متروک التسمية وسماه فسقا، والمقصود ما تركت التسمية عليه عمدا مع القدرة، لما روى عن ابن عباس أن النبی صلى الله عليه وسلم قال :المسلم يكفيه اسمه، فإن نسى أن يسمى حين يذبح فليسم وليذكر اسم الله ثم ليأكل ويقاس على المسلم -في الحديث -الكتابي؛ لأن الله تعالى أباح لنا طعام الذين أوتوا الكتاب فيشترط فيهم ما يشترط فينا .

وذهب الشافعية إلى أن التسمية مستحبة،ووافقهم ابن رشد من المالكية ،وهی رواية عن أحمد مخالفة للمشهور لكن اختارها أبو بكر،لأن الله تعالى أباح لنا ذبائح أهل الكتاب بقوله تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) وهم لا يذكرونها، وأما قوله تعالى :(ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) ففيه تأويلان أحدهما :أن المراد ما ذكر عليه اسم غير الله، يعنى ما ذبح للأصنام بدليل قوله تعالى :(وما أهل لغير الله به)وسياق الآية دال عليه فإنه قال :(وإنه لفسق) والحالة التی يكون فيها فسقا هی الإهلال لغير الله.

قال تعالى :(أو فسقا أهل لغير الله به)ثانيهما :ما قاله أحمد أن المراد به الميتة بدليل قوله تعالى : (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم)وذلک لأنهم كانوا يقولون :أتأكلون ما قتلتم -

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

دراصل سب سے پہلے حضرت خصاف رحمہ اللہ نے یہ بات ارشاد فرمائی ہے کہ صرف صحابہ وتابعین کا اختلاف ہی معتبر ہے، بعد کے حضرات کا اختلاف معتبر

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

أى ذكيتم -ولا تأكلون ما قتل الله؟ يعنون الميتة.
ومما يدل على عدم اشتراط التسمية ما أخرجه البخارى عن عائشة -رضى الله عنها -أن قوما قالوا للنبى صلى الله عليه وسلم :إن قوما يأتوننا بلحم لا ندرى أذكر اسم الله عليه أم لا؟ فقال :سموا عليه أنتم وكلوه قالت :وكانوا حديثى عهد بالكفر،فلو كانت التسمية شريطة لما حلت الذبيحة مع الشك فى وجودها؛ لأن الشك فى الشريطة شك فيما شرطت له.
ويشهد له ما أخرجه الدارقطنى من حديث أبى هريرة قال :سأل رجل النبى صلى الله عليه وسلم الرجل منا يذبح وينسى أن يسمى الله قال :اسم الله على كل مسلم .وفى لفظ على فم كل مسلم وهذا عام فى الناسى والمتعمد؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢١ ص ١٨٩، ١٩٠، مادة " ذبائح")
وقال الشافعية:تسن التسمية ولا تجب وتركها مكروه، لقوله تعالى :(فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) فلو ترك التسمية عمدا، أو سهوا، حل الأكل، ولأن الله تعالى فى قوله :(إلا ما ذكيتم) أباح المذكى، ولم يذكر التسمية، وأباح الله تعالى ذبائح أهل الكتاب، وهم لا يسمون غالبا، فدل على أنها غير واجبة.
أما الذبيحة التى يحرم أكلها، فهى التى ذكر اسم غير الله عليها، وهى التى كانت تذبح للأصنام .
وهذا هو المقصود بآية (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه)
ويدل لمذهب الشافعية من السنة أحاديث منها:
حديث عائشة رضى الله عنها :إن قوما قالوا :يا رسول الله :إن قومنا يأتوننا باللحم، لا ندرى أذكر اسم الله عليه أم لا؟ فقال :سموا الله عليه أنتم، وكلوا وفى رواية لمالك :وكانوا حديثى عهد بالكفر ولو كانت التسمية واجبة، لما أجاز الأكل مع الشك.
وحديث عدى بن حاتم، قال :سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن الصيد؟ فقال :إذا رميت بسهمك، فاذكر اسم الله عليه .
وحديث الصلت السدوسى :ذبيحة المسلم حلال، ذكر اسم الله، أو لم يذكر ،ويذكره الفقهاء بلفظ غريب :المسلم يذبح على اسم الله تعالى، سمى أو لم يسم، وسأل رجل النبى صلى الله عليه وسلم :الرجل منا يذبح، وينسى أن يسمى الله، قال :اسم الله على كل مسلم ،وفى لفظ :على فم كل مسلم أو اسم الله فى قلب كل مسلم.
والأحاديث الأخرى المطالبة بالتسمية مثل خبر أبى ثعلبة :فما صدت بقوسك فاذكر اسم الله، ثم كل ... محمولة على الندب .وهذا الرأى أيسر من غيره، لكن أدلة الجمهور وأحاديثهم أصح وأقوى ثبوتا وأعم مرادا(الفقه الاسلامى وادلتهٔ للزحيلى، ج۴ص ۲۷۷۰، ۲۷۷۱، القسم الاول، الباب التاسع، الفصل الاول، المبحث الثانى، المطلب السادس)

نہیں، انہی کی اتباع میں دوسرے متعدد فقہاء حنفیہ نے بھی اس بات کو اختیار کرلیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ دین میں اصل اہمیت اُمت کی طرف سے تلقی بالقبول کو حاصل ہے، اور یہی تلقی بالقبول ہے جس کی وجہ سے ایک خبرِ واحد کو بھی حدیثِ مشہور یا متواتر کا درجہ حاصل ہوجاتا ہے، اوران ائمہ کا طرۂ امتیاز ہی یہ ہے کہ ان کا درجۂ اجتہاد پر فائز ہونا امت میں مسلم امر چلا آ رہا ہے، اوران میں سے ہر ایک کے اجتہادات پر امت کا اچھا خاصا حصہ عمل کرتا چلا آ رہا ہے۔

جس مسئلے میں ان حضرات کا اختلاف ہو، اس میں یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ یہاں اجتہاد کی سِرے سے گنجائش ہی نہیں تھی۔

اگر کسی مسئلے میں تمام فقہاء ایک طرف ہوں، صرف ایک آدھ کا اختلاف منقول ہو تو اس اختلاف کو شرعاً معتبر سمجھا جائے گا یا نہیں، اس میں ابن الہمام رحمہ اللہ نے شمس الائمہ سرخسی اور ابوبکر رازی کا جو قول نقل کیا ہے اور خود بھی جسے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ اگر اس ایک فقیہ کے اجتہاد کو سائغ قرار دیا گیا ہے یعنی یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش تھی تو مسئلہ مجتہَد فیہ بن جائے گا وگرنہ نہیں (فتح القدیر، ۶/۳۹۴)

ظاہر ہے کہ ان ائمہ کو تلقی بالقبول حاصل ہوجانا تسویغ اجتہاد کی بہت بڑی علامت ہے۔

پھر ائمہ اربعہ کے کسی قول میں کتابُ اللہ، سنتِ مشہورہ یا اجماع کے قطعاً خلاف ہونے کا جتنا احتمال ہوسکتا ہے اس سے زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ کسی قول کی طرف ایسی مخالفت کی نسبت بذاتِ خود غلط ہو اور حقیقت میں وہ قول ادلۂ مذکورہ کے یقینی طور پر خلاف نہ ہو، بلکہ اس میں بھی فرق صرف راجح مرجوح کا ہو اور یہ صرف احتمال ہی نہیں بلکہ عملاً ایسا ہوا ہے مثلاً کوئی قول سنتِ مشہورہ کے خلاف ہو

اس کی مثال میں قضاء بیمین وشاہد کا مسئلہ ذکر کیا گیا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مدعی کے پاس ایک گواہ ہونے کی صورت میں مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی، مدعی سے دوسرے گواہ کی جگہ قسم لے کر فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، جبکہ ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ) کے نزدیک مدعی کے پاس ایک گواہ ہو اور ایک مرتبہ قسم کھالے تو اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا۔ [1]

---

[1] القضاء بشاهد ويمين:إذا أقام المدعى شاهدا، وعجز عن تقديم شاهد آخر وحلف مع شاهده، هل يقضى به بشاهده ويمينه؟

١ ـ : قال الحنفية :لا يقضى بالشاهد الواحد مع اليمين فى شىء ، لقوله تعالى :(واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين، فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) وقوله سبحانه :(وأشهدوا ذوى عدل منكم)طلب القرآن الكريم إشهاد رجلين أو رجل وامرأتين، فقبول الشاهد الواحد ويمين المدعى زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ، والنسخ فى القرآن الكريم لا يجوز إلا بمتواتر أو مشهور، وليس هناک واحد منهما.

واستدلوا بالسنة أيضا بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم وأحمد :ولكن اليمين على المدعى عليه وفى لفظ البينة على المدعى، واليمين على من أنكر وقال صلى الله عليه وسلم لمدع: شاهداک أو يمينه.

فالحديث الأول أوجب اليمين على المدعى عليه، فلو جاز القضاء بشاهد ويمين المدعى، لما بقيت اليمين واجبة على المدعى عليه .ثم إنه فى هذا الحديث وفى الحديث الثانى جعل الرسول عليه الصلاة والسلام جنس اليمين حجة للمنكر، فإن قبلت يمين المدعى، لم يكن جميع أفراد اليمين على المنكرين.

وكذلک تضمن الحديث الثانى قسمة وتوزيعا بين المتخاصمين، والقسمة تنافى اشتراک الخصمين فى أمر وقعت القسمة فيه.

والحديث الثالث خير المدعى بين أمرين لا ثالث لهما :إما البينة أو يمين المدعى عليه، والتخيير بين أمرين يمنع تجاوزهما إلى غيرهما أو الجمع بينهما.

٢ ــ :وقال جمهور الفقهاء:يقضى باليمين مع الشاهد فى الأموال، واستدلوا بما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم :أنه قضى بشاهد ويمين .

قال الشافعى :وهذا الحديث ثابت لا يرده أحد من أهل العلم لو لم يكن فيه غيره، مع أن معه غيره مما يشده .وقال النسائى :إسناده جيد .وقال البزار :فى الباب أحاديث حسان، أصحها حديث ابن عباس وقال ابن عبد البر :لا مطعن لأحد فى إسناده، ولا خلاف بين أهل العلم فى صحته(الفقه الاسلامى وادلتہ للزحيلى، ج٨ص٥٩٩٨ الىٰ ٦٠٠٠، القسم الخامس، الباب الخامس، الفصل الثانى، المبحث الرابع)

بہت سے حنفیہ نے اس مسئلہ کو مجتہد فیہ میں شامل نہیں کیا اس بنیاد پر کہ یہ حدیث مشہور ''البینة علی المدعی والیمین علی من انکر'' کے خلاف ہے، لیکن اس مسئلے میں فریقین کے دلائل کا جائزہ لینے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اس میں بھی عام اجتہادی مسائل کی طرح دونوں طرف دلیل موجود ہے اس لیے فرق راجح اور مرجوح ہی کا ہے، مثلاً جس طرح حنفیہ کی ذکر کردہ حدیث کو مشہور قرار دیا گیا ہے، اسی طرح ائمۂ ثلاثہ کی دلیل بھی حدیثِ مشہور ہے۔

اس لیے کہ مولانا محمد تقی عثمانی کی تکملہ فتح الملہم میں تحقیق کے مطابق اس موضوع پر پانچ صحابہ کی قابلِ استدلال روایات موجود ہیں، اگر ضعیف احادیث بھی ملالی جائیں تو نو صحابہ کی احادیث بن جاتی ہیں (تکملہ فتح الملہم، ج۲) [1]

---

[1] عن ابن عباس ، ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بيمين وشاهد(مسلم، رقم الحديث ١٧١٢ "٣")

عن أبى هريرة " :أن النبى صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد(صحيح ابنِ حبان، رقم الحديث ٥٠٧٣)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح(حاشية ابنِ حبان)

عن أبى هريرة قال :قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم باليمين مع الشاهد الواحد قال ربيعة :وأخبرنى ابن لسعد بن عبادة قال :وجدنا فى كتاب سعد أن النبى صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد، وفى الباب عن على، وجابر، وابن عباس، وسرق: حديث أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد الواحد حديث حسن غريب(سنن الترمذى، رقم الحديث ١٣٤٣)

عن جابر :أن النبى -صلى الله عليه وسلم -قضى باليمين مع الشاهد (سنن ابنِ ماجه، رقم الحديث ٢٣٦٩)

قال شعيب الارنؤوط:رجاله ثقات، وقد اختلف فى وصله وإرساله(حاشية سنن ابنِ ماجه)

عن سرق، أن النبى -صلى الله عليه وسلم -أجاز شهادة الرجل ويمين الطالب (سنن ابنِ ماجه، رقم الحديث ٢٣٧١)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده ضعيف لإبهام الرجل المصرى(حاشية سنن ابنِ ماجه)

عن جعفر ، عن أبيه أن النبى صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين المدعى ، فقال أبو جعفر :وقضى به على فيكم(مصنف ابنِ ابى شيبة، رقم الحديث ٢٩٧٠٣)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حاصل یہ کہ کسی مسئلے میں جب ائمۂ اربعہ کا اختلاف ہو جائے تو اسے بہر حال مجتہد فیہ سمجھنا چاہیے، اِلّا یہ کہ خود اس فقہ کے متبع علماء نے ہی اس قول کو اختیار نہ کیا ہو، ایسی حالت میں دلیل کا جائزہ لے کر غور کیا جا سکتا ہے۔

تیسرا اصول

(۳)......کسی مسئلے کے مجتہد فیہ ہونے کا ایک تیسرا (اصول یا) معیار فتح القدیر اور البحر الرائق میں المنتقیٰ کے حوالے سے ذکر کیا گیا ہے، وہ یہ کہ اس میں اصل مدار حقیقتاً اختلاف پائے جانے یا نہ پائے جانے پر نہیں بلکہ اشتباہِ دلیل پر ہے، اس کی ذکر کردہ متعدد مثالوں میں سے ایک مثال یہ ہے کہ کسی قاضی نے ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پر حد یا قصاص کا فیصلہ کر دیا (جبکہ حنفیہ بلکہ ائمۂ اربعہ کے نزدیک حدود و قصاص میں عورت کی گواہی معتبر نہیں) تو وہ فیصلہ نافذ ہوگا۔

ابن الہمام المنتقیٰ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس قضاء کو مسئلہ کے مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے نافذ قرار نہیں دیا گیا، بلکہ اس کی اصل وجہ دلیل میں اشتباہ ہے،

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

عن جعفر بن محمد ,عن أبيه ,عن علي، رضي الله عنه ,أن رسول الله صلى الله عليه وسلم " :قضى بشاهد ويمين , "وقضى به علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالعراق(السنن الكبرىٰ للبيهقي، رقم الحديث ٢٠٦٥٧)

عن عمرو بن شعيب ,عن أبيه ,عن جده ,قال " :قضى النبي صلى الله عليه وسلم بشاهد ويمين في الحقوق(السنن الكبرىٰ للبيهقي، رقم الحديث ٢٠٦٦٨)

وروينا فيه عن أبي بكر، وعثمان، وعلي، وأبي بن كعب، رضي الله عنهم، ثم عن عمر بن عبد العزيز، والشعبي، ويحيى بن يعمر، وعبد الله بن عتبة، وشريح، وسليمان بن يسار، وأبي سلمة بن عبد الرحمن، وعطاء قال كلثوم بن زياد :أدركت سليمان بن حبيب والزهري يقضيان بذلك يعني شاهد ويمين قال الشافعي :واليمين مع الشاهد لا يخالف من ظاهر القرآن شيئا لأنا نحكم بشاهدين، وبشاهد وامرأتين ولا يمين، فإذا كان شاهد حكمنا بشاهد ويمين، وليس هذا بخلاف ظاهر القرآن لأنه لم يحرم أن يجوز أقل مما نص عليه في كتابه، ورسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم بمعنى ما أراد الله، وقد أمرنا الله عز وجل أن نأخذ ما آتانا، وننتهي عما نهانا، ونسأل الله العصمة والتوفيق(السنن الصغير للبيهقي، رقم الحديث ٣٣١٨)

اس لیے کہ آیتِ قرآنیہ میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو معتبر قرار دیا گیا ہے:

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ. فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ (البقرة ۲۸۲)

یہ آیت اگرچہ مالی معاملات کے بارے میں ہے، لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ اصل اعتبار الفاظ کے عموم کا ہوتا ہے، لہٰذا یہ آیت ہر جگہ عورت کی گواہی کے معتبر ہونے پر دلالت کررہی ہے، اور کوئی دوسری نص قطعی ایسی موجود نہیں ہے جس سے حد یا قصاص میں عورت کی گواہی کا غیر معتبر ہونا معلوم ہوتا ہو، چونکہ اس طرح یہاں اس گواہی کے معتبر ہونے پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے (قطع نظر اس سے کہ دلیل کا زیادہ وزن کس طرف ہے) اس لیے یہ مجتہدٌ فیہ ہے (فتح القدیر ۶/۳۹۴، ۳۹۵، البحر الرائق ۷/)

المنتقیٰ کی اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی مسئلے میں اختلاف منقول نہ ہو، لیکن دلیل میں اشتباہ ہو کہ دونوں طرف دلیل قائم کی جاسکتی ہے اور کوئی پہلو بھی دلیل قطعی سے ثابت نہ ہو تو وہ مسئلہ بھی مجتہد فیہ سمجھا جائے گا۔ [1]

یہی بات قدوری وغیرہ کی اوپر ذکر کردہ عبارت سے بھی اخذ کی جاسکتی ہے، اس لیے کہ اس میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر فیصلہ کتاب، سنتِ مشہورہ یا اجماع کے خلاف نہ ہو اور وہ قول بالکل بلا دلیل بھی نہ ہو تو وہ نافذ ہوگا، اس مسئلے میں فقہاء کا اختلاف منقول ہونے کی شرط نہیں لگائی گئی اور یہ ممکن ہے کہ کسی مسئلے میں فقہاء کا اختلاف بھی منقول نہ ہو اور وہ مسئلہ اجماعی بھی نہ ہو، اس طرح سے کہ دوسرے فقہاء نے اس مسئلہ سے کسی وجہ سے تعرض ہی نہ کیا ہو۔

المنتقیٰ کی مذکورہ عبارت سے ابن الہمام نے اس بات پر بھی استدلال کیا ہے کہ

---

[1] اور زنا و مقدماتِ زنا سے حرمتِ مصاہرت کی مبحوث فیہ صورت میں یہ اُصول بھی مؤثر ہے۔ محمد رضوان۔

جس مسئلے میں امام مالک رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہو وہ مجتہد فیہ ہی ہوگا، اس لیے کہ ایسا نہیں ہوتا کہ مسئلے میں ان حضرات کا اختلاف تو ہو لیکن دلیل میں کوئی اشتباہ نہ ہو، بلکہ دلیل واضح طور پر صرف ایک طرف ہی جا رہی ہو (فتح القدیر،۶/۳۹۵) ؎

؎ ثـم ذكر فى المنتقى أن العبرة بكون المحل مجتهدا فيه اشتباه الدليل لا حقيقة الخلاف .قال: ألا تـرى أن الـقـاضى إذا قضى بإبطال طلاق المكره نفذ لأنه مجتهد فيه لأنه موضع اشتباه الدليل إذ اعتبـار الطلاق بسائر تصرفاته ينفى حكمه، وكذا لو قضى فى حد أو قصاص بشهادة رجل وامرأتين ثـم رفـع إلـى قـاض آخر يرى خلاف ذلک ينفذه، وليس طريق القضاء الأول كونه فى مختلف فيه، وإنـمـا طـريقه أن القضاء الأول حصل فى موضع اشتباه الدليل لأن المرأة من أهل الشهادة، إذ ظاهر قـولـه تعالى (فرجل وامرأتان)يدل على جواز شهادتهن مع الرجال مطلقا وإن وردت فى المداينة لأن الـعبـرة لـعموم اللفظ، ولم يرد نص قاطع فى إبطال شهادة النساء فى هذه الصورة؛ ولو قضى بجواز نكاح بلا شهود نفذ لأن المسألة مختلف فيها، فمالک وعثمان البتى يشترطان الإعلان لا الشهود، وقـد اعتبر خلافهما لأن الموضع موضع اشتباه الدليل، إذ اعتبار النكاح بسائر التصرفات يقتضى أن لا تشترط الشهادة انتهى.

ولا يـخـفـى أنه إذا كانت معارضة المعنى للدليل السمعى النص توجب اشتباه الدليل فيصير المحل مـحـل اجتهـاد يـنـفـذ القضاء فيه، فكل خلاف بين الشافعى ومالک أو بيننا وبينهم أو أحدهم محل اشتباه الدليل حينئذ(فتح القدير، ج۷،ص۳۰۲،و۳۰۳،كتاب أدب القاضى،باب كتاب القاضى إلى القاضى،فصل فى قضاء المرأة)

فـى الفتح عن المنتقى من أن العبرة فى كون المحل مجتهدا فيه اشتباه الدليل لا حقيقة الخلاف قال فى الفتح :ولا يـخفى أن كل خلاف بيننا وبين الشافعى أو غيره محل اشتباه الدليل، فلا يجوز نقضه بلا توقف على كونه بين الصدر الأول .والذى حققه فى البحر أن صاحب الهداية أشار إلى القولين، فإنه ذكر أولا عبارة القدورى، وهى إذا رفع إليه حكم حاكم أمضاه إلا أن يخالف الكتاب أو السنة أو الإجـمـاع، وذكر ثانيا عبارة الجامع الصغير :وهـى ومـا اختلف فيه الفقهاء فقضى به القاضى ثم جاء قـاض آخـر يـرى غيـر ذلک أمضاه فما ذكره أصحاب الفتاوى من المسائل الآتية التى لا ينفذ فيها قـضـاء القاضى مبنى على عبارة القدورى، لا على ما فى الجامع، ومن قال :لا اعتبار بخلاف مالک والشافعى اعتمد قول القدورى .ومن قال باعتباره اعتمد ما فى الجامع وفى الواقعات الحسامية عن الـفـقيـه أبـى الـليـث وبـه أى بما فى الجامع نأخذ، لكن فى شرح أدب القضاء أن الفتوى على ما فى القدورى اهـ ملخصا .فقد ظهر أنهما قولان مصححان والمتون على ما فى القدورى، والأوجه ما فى الجامع ولذا رجحه فى الفتح كما يأتى أيضا(رد المحتار على الدر المختار،ج۵،ص۴۰۱،كتاب القضاء)

(وفـى تـعـامـلـهم الاستصناع نوع شبهة) ش :لـكـونـه مـجتهـد فيـه، ولأن فيه خلاف زفر والشافعى -رحمهما الله(البناية شرح الهداية، ج۸،ص۳۷۷، كتاب البيوع،باب السلم)

حاصل

اب تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ کسی مسئلے میں ائمہ اربعہ کے درمیان اختلاف موجود ہو تو اسے مجتہَد فیہ ہی تسلیم کرلینا چاہیے، دلیل کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں (اس قاعدے میں استثناء کرنا بھی ہو تو صرف متروک التسمیہ عامداً جیسے مسئلے کا کیا جاسکتا ہے جو کہ انتہائی نادر صورت ہوگی)

(ماخوذ از: ''فکر ونظر'' جلد ۳۹، شمارہ ۳، صفحہ ۱۸ تا ۲۴)

زنا ومقدماتِ زنا سے حرمت کا مسئلہ مجتہد فیہ ہے

قطع نظر مولانا موصوف کے اس تفصیلی مضمون کی جزئیات سے اتفاق وعدمِ اتفاق کے، اتنی بات واضح ہے کہ کسی مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے نہ ہونے کے بارے میں جتنے اصول بھی مولانا موصوف نے ذکر فرمائے ہیں، ان میں سے ہر ایک اصول کی رُو سے زنا ومقدماتِ زنا سے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت وعدمِ ثبوت کے مسئلہ کا مجتہد فیہ ہونا ثابت ہوتا ہے، جس کی فقہائے حنفیہ سے بھی تصریح ملتی ہے۔ [1]

امید ہے کہ جناب اس کے متعلق اپنی رائے سے آگاہ فرمائیں گے۔ [2]

---

[1] قال صاحب الأقضية :فإذا زنى رجل بأم امرأته، ولم يدخل بها، فجلده القاضی، ورأى أن لا يحرمها عليه فأقرها معه، وقضى بذلک نفذ قضاؤه؛ لأنه قضى فی فصل مجتهد فيه، فإن بين الصحابة اختلافا فی هذه الصورة(المحيط البرهانی فی الفقه النعمانی، ج۸،ص ۱۷، كتاب القضاء ،الفصل التاسع عشر :فی القضاء فی المجتهدات)

حرمة الدواعی فی هذا الباب مجتهد فيه ولم يقل بها الشافعی وأكثر الفقهاء (فتح القدير، ج ۱۰ ، ص ۴۵، كتاب الكراهية، فصل فی الاستبراء وغيره)

[2] اس کے بعد انہی عالم صاحب نے جنہوں نے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت میں مندرجہ بالا روایات پیش کی تھیں، اور مسئلہ ھذا کے بارے میں یہ تحریر فرمایا تھا کہ:

''مذہبِ غیر پر عمل کی گنجائش مجتہد فیہا مسائل میں ہوتی ہے، نہ کہ منصوص مسائل میں''

دوبارہ رابطہ کرنے پر پھر یہی روایات اور مزید براں چند روایات (بشمول سودہ بنتِ زمعہ کے واقعہ کے) روانہ فرمائیں، اور

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اسی کے ساتھ جناب نے چند روایات ارسال فرمائی ہیں، جو کہ جناب کے خط کے ساتھ اسی

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

اجتہادی وغیر اجتہادی پہلو سے تعرض نہیں کیا، جو کہ اس مسئلہ میں اہم پہلو تھا، اور آخر میں تحریر فرمایا کہ:

آپ حضرات نے جس ضرورت کو پیشِ نظر رکھا ہے، اس سے فواحش ومنکرات کا راستہ کھل جائے گا، حالانکہ قرآن کریم نے فواحش کے راستوں کو بند کرنے کی تاکید کی ہے......

لہٰذا ہم درجِ ذیل وجوہات کی بنیاد پر جانبِ حرمت کو ترجیح دیتے ہیں:

(۱) دلائلِ مذکورہ بالا (یعنی روایاتِ مذکورہ) کی بنیاد پر۔

(۲) حرام اور حلال کے مابین تعارض کے وقت جانبِ حرمت راجح ہوتی ہے۔

(۳) جانبِ حرمت کو ترجیح دینے میں منکرات کا سدِ باب ہے، جبکہ جانبِ حلت کو اگر راجح قرار دیا جائے، تو فواحش کو قوت ملے گا، اور منکرات کا دروازہ کھل جائے گا۔ واللہ اعلم۔

(مفتی) غلام قادر (صاحب) اکوڑہ خٹک۔۲۹/ ذیقعدہ/۱۴۳۱ھ

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ آثارِ متعارضہ کے اس سلسلہ میں وارد ہونے کا مسئلہ تو مسلم ہے، اور ہم یہ وضاحت اپنے مقام پر کر چکے ہیں کہ مجتہد فیہ صورتوں میں جو گنجائش زیرِ بحث ہے، وہ ضرورت وحاجت کے وقت ہے۔

اور اس کا مقصود فواحش ومنکرات کا راستہ کھولنا نہیں ہے، چنانچہ اس سے پہلے بھی فقہاء واکابر بعض مجتہد فیہ مسائل میں ضرورت کی وجہ سے مذہبِ غیر پر فتویٰ دے چکے ہیں، اور فواحش ومنکرات کے خطرات کو مذہبِ غیر پر فتویٰ کے جواز کے لئے مانع نہیں بنایا، پھر صرف ایک طرف کے موہوم خطرات کو تو سامنے رکھا جاتا ہے، لیکن اس کے برخلاف فقہی قواعد وضوابط اور اس مسئلہ کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے منکرات ومفاسد بلکہ اسی حالت میں زندگی گزارنے والے لوگوں کے حق میں خود اس فاحش کے ازالہ پر غور نہیں کیا جاتا، اور نہ ہی یہ سوچنے کی زحمت کی جاتی کہ جو فقہاء زنا ودواعی سے ثبوتِ حرمت کے قائل نہیں، کیا انہوں نے فواحش کا دروازہ کھلنے اور قرآن مجید کی آیات پر توجہ نہیں کی؟

بندہ کے نزدیک مجتہد فیہ امور میں اس طرح کے امور علمی تشدد پر مبنی کہلائے جانے کے مستحق ہیں۔

اسی سے حلال وحرام کے مابین کے تعارض کے قاعدہ کا بھی جواب ہو جاتا ہے، چنانچہ حضرت مولانا محمد زاہد صاحب زید مجدہٗ اپنے مضمون میں اس کے بارے میں گفتگو فرما چکے ہیں، جس کا ایک اقتباس یہ ہے:

لقد جرت عادة الفقهاء انهم يلجأون الى قواعد عامة للشريعة عند تعارض الادلة، فيأخذون مايرون انه اوفق بالقواعد، فينبغي للتواصل الى ماهو الراجح فى هذه المسالة النظر فيها على ضوء هذه القواعد والاصول. فقاعدة: "اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام" او قاعدة ترجيح دليل الحرمة عند تعارض المبيح والمحرم تقتضى اختيار ماذهب اليه الحنفية ولكن قاعدة نفى الحرج وازالة الضرر وجلب المشقة التيسير، ومراعاة المصلحة واقتضاء عموم البلوى التخفيف هذه كلها ترجح جانب الحلة واليک ببيانه بشيئ من التفصيل. ("حرمة المصاهرة بالزنا ومقدماته")

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

رسالہ میں شائع کی جارہی ہیں۔

مگر جناب کے پیش کردہ آثار پر اسنادی وفقہی حیثیت سے کلام کی گنجائش ہے، جن پر علمی اعتبار سے مولانا محمد زاہد صاحب زید مجدہٗ کے مقالہ میں بھی کلام کیا گیا ہے، اوراب ان جیسی وجوہات کی بناء پر مولانا محمد زاہد صاحب زید مجدہٗ کا مکمل مضمون کو شائع کیا جارہا ہے، تاکہ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

اس کے بعد مولانا موصوف نے اس سلسلہ میں حرج وتنگیوں کو تفصیل سے ذکر فرمایا ہے۔

جس کے بعد فرماتے ہیں:

اما ترجيح المحرم على المبيح فليست هذه القاعدة مطلقة، والا لم يكن هناك اختلاف بين الفقهاء ، في التحليل والتحريم، بينما مامن فقيه مجتهد الا وقد اختار الحل في بعض المسائل مع وجود دليل الحرمة لاسباب رجحت عنده دليل الجواز، فهذه القاعدة انما هي عند تساوي الادلة، اما اذا ظهرت قوة دليل الجواز او اقتضت القواعد الاخرى الاباحة فلا باس بالافتاء والقول بها.

ثم انهم عللوا هذه القاعدة بامرين: الاول تقليل النسخ والثاني الاحتياط ، وهذا الثاني يشير اليه اقوال بعض الصحابة منها ماروى عن عثمان رضى الله عنه في الجمع بين الاختين بملك يمين "احلتهما وحرمتهما آية ، اما انا فلااحب ان اصنع هذا" ومثله عن علي الا انه قال" وانا انهى نفسي وولدي" وروى عن ابن مسعود انه قال"مااجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام" وعبارات فقهائنا تدل على انهم رجحوا جانب الحرمة في مسألة المصاهرة هذه الاحتياط ، فيمكن ان يترك هذا الاحتياط اذا ترتب عليه الحرج او ادى الى مفاسد كثيرة ("حرمة المصاهرة بالزنا ومقدماته")

اور فیض القدیر للمناوی میں ہے:

فلو زنى بامرأة لم تحرم عليه أمها وبنتها وإلى هذا ذهب الشافعي كالجمهور فقالوا الزنا لا يثبت حرمة المصاهرة وأثبتها به الحنفية قال بعضهم :وهي مسألة عظيمة في الخلاف ليس فيها خبر صحيح من جانبنا ولامن جانبهم وممن قال بقول أبي حنيفة الأوزاعي وأحمد وإسحاق وهي رواية عن مالك وحجة الجمهور أن النكاح في الشرع إنما يطلق على المعقود عليها لا على مجرد الوطء والزنا لا مهر فيه ولا عدة ولا إرث وبالغ الحنفية فقالوا تحرم امرأته بمجرد لمس أمها والنظر لفرجها ثم هذا الحديث قد عورض بحديث ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام ، لأن المحكوم به فيه إعطاء الحلال حكم الحرام احتياطا وتغليبا لا صيرورته في نفسه حراما ذكره التاج السبكي على أن هذا الحديث قال العراقي في تخريج المنهاج لا أصل له(فيض القدير للمناوي ، تحت رقم الحديث ٧٩٩٥)

معلوم ہو کہ حرمت کے دلائل قطعی نہیں ہیں، بلکہ ان میں دوسرے احتمالات موجود اور کلام کی گنجائش ہے، اس لئے ان کی وجہ سے مسئلہ ہٰذا کو منصوص اور غیر مجتہد فیہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ [1]

---

[1] چنانچہ مفتی صاحب مذکور نے سب سے پہلے امِ ہانی کی حدیث ذکر کی ہے، اس کے بارے میں مولانا محمد زاہد صاحب فرماتے ہیں کہ:

روی ابن ابی شیبة عن جریر بن عبد الحمید عن حجاج عن ابی هانئ قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : ”من نظر الی فرج امراة لم تحل له امها ولا بنتها“

وکذا رواه البیهقی بسنده عن ابی هانئ او ام هانئ و قال: ”هذا منقطع و مجهول و ضعیف، الحجاج بن ارطاة لا یحتج به فیما یسنده فکیف بما یرسله“

ولم یعترض الماردینی علی تضعیف البیهقی هذا الحدیث فی الجوهر النقی وکذا ضعفه الحافظ ان حجر ، لکن حاول العلامة ظفر احمد العثمانی تحسین هذا الحدیث من طریق ابن ابی شیبة والیک نصه:

”ان اثر ابن ابی شیبة رجاله ثقات مشهورون، اما جریر فهو ابن عبد الحمید بن قرط الضبی ابو عبد الله الرازی القاضی، نشا بالکوفة، کان ثقة حجة یرحل الیه، وهو من رجال الجماعة، روی عن الاعمش و الثوری و اقر انهما کاحجاج بن ارطاة الکوفی القاضی وهم المراد بالحجاج فی هذا الاسناد وهو حسن الحدیث کما مر غیر مرة، وابن هانئ هذا لیس الذی جهله الحافظ فی التقریب......وهو ثقة من ثقات التابعین وهو اکبر شیخ لابن وهب، اخرج له مسلم والاربعة والبخاری فی الادب کما فی التهذیب فالسند حسن الا انه مرسل“

لکن یلاحظ علی ما قال الشیخ العثمانی ــ رحمه الله ــ ان الحجاج بن ارطاة ،ضعفه بعضهم حتی رموه بالارتشاء فی القضاء ووثقه آخرون والقول الوسط فیه انه وان کان صدوقا لکن یعاب علیه کثرة خطه وتدلیسه ، قال الحافظ فی التقریب ”احدالفقهاء صدوق کثیر الخطأ والتدلیس وکان یدلس عن الضعفاء کما قاله ابوحاتم“وقال الامام احمد حجاج یدلس اذا قیل له من حدثک؟یقول لاتقولوا هذا،قولو من قلت،فهو وان کان حسن الحدیث اذا اسند وصرح بالتحدیث لایحتج به اذا عنعن وارسل ، فتحسین الحدیث محل نظر .

ومما ینبغی لفت النظر الیه ان الحافظ ابن حجر عزا هذا الحدیث فی فتح الباری الی ام هانئ وارای العلامة العثمانی ان فیه تصحیفا لان ابن ابی شیبة انما رواه عن ابن هانئ الخولانی، لکن رواه البیهقی ــ کما سبق ان ذکرناه ــ عن الحجاج عن ابی هانئ او ام هانئ، الامر الذی یدل علی انه لیس فی الحدیث تصحیف بل فیه اضطراب او شک من احد الرواة ولعله من الحجاج نفسه وهذا یزید الحدیث ضعفا.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

بہرحال یہ بات واضح ہے کہ زنا ومقدمات زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہونے نہ ہونے پر

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

نیز فرماتے ہیں کہ:

علی ان الحديث يحتمل ان يراد فيه بالنظر الى الفرج الجماع لان الجماع من الامور التى تكثر الاشارة اليها والكناية عنها.

اورامام بیہقی فرماتے ہیں کہ:

وأما الذى يروى فيه عن النبى صلى الله عليه وسلم "إذا نظر الرجل إلى فرج المرأة حرمت عليه أمها وابنتها، فإنه إنما رواه الحجاج بن أرطاة، عن أبى هانء، أو أم هانء عن النبى صلى الله عليه وسلم، وهذا منقطع ومجهول وضعيف، الحجاج بن أرطاة لا يحتج به فيما يسنده فكيف بما يرسله عمن لا يعرف، والله أعلم(السنن الكبرى البيهقى، تحت رقم الحديث ١٣٩٦٩، كتاب النكاح، باب الزنا لايحرم الحلال)

اور یہ بھی پہلے گزر چکا ہے کہ اس میں نکاح وملکِ یمین کی صورت میں پائی جانے والی حرمت مراد ہونے کا بھی احتمال ہے۔

اور مفتی صاحب مذکور نے نمبر 2 اور 3 میں ابنِ جریج کی حدیث ذکر کی ہے۔

یہ روایت دراصل عبدالرزاق میں درجِ ذیل الفاظ میں موجود ہے:

عبد الرزاق عن بن جريج قال أخبرت عن أبى بكر بن عبد الرحمن بن أم الحكم أنه قال قال رجل يا رسول الله إنى زنيت بامرأة فى الجاهلية وابنتها فقال النبى صلى الله عليه و سلم لا أرى ذلك ولا يصلح ذلك أن تنكح امرأة تطلع من ابنتها على ما اطلعت عليه منها (مصنف عبدالرزاق، رقم الحديث ١٢٧٨٤)

اس کے بارے میں ابنِ قطان فرماتے ہیں کہ:

وذكر من طريقه أيضا عن ابن جريج، قال :أخبرت عن أبى بكر ابن عبد الرحمن بن الحكم، قال :قال رجل :يا رسول الله، زنيت بامرأة فى الجاهلية، أفأنكح ابنتها؟ ثم قال :هذا منقطع ومرسل، وأبو بكر هذا مجهول (بيان الوهم والايهام فى كتاب الاحكام لابنِ القطان الفاسى تحت رقم الحديث ٧٧٥ ج٣ص٨٣)

اور مفتی صاحب مذکور نے نمبر 4 میں حضرت عبداللہ بن مسعود کا جو اثر ذکر کیا ہے، اس میں یہ الفاظ ہیں کہ:

عن ليث ,عن حماد ,عن إبراهيم ,عن علقمة ,عن عبد الله قال :لا ينظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة وابنتها(مصنف ابنِ ابى شيبة، رقم الحديث ١٦٢٨٩)

اس کے بارے میں امام بیہقی فرماتے ہیں کہ:

وروى ليث بن أبى سليم، عن حماد، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود وقال "لا ينظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة وابنتها "وهذا أيضا ضعيف أخبرنا أبو بكر بن الحارث الفقيه قال :قال أبو الحسن الدارقطنى الحافظ رحمه الله هذا موقوف، وليث، وحماد ضعيفان(السنن الكبرى البيهقى، تحت رقم الحديث ١٣٩٦٩، كتاب النكاح، باب الزنا لايحرم الحلال)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

نہ قرآن مجید کی واضح دلالت ہے، نہ سنتِ مشہورہ موجود ہے، اور نہ ہی اجماع ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

علاوہ ازیں اس روایت میں حرمتِ مصاہرت کا ذکر نہیں، بلکہ ایسے آدمی کی طرف اللہ کے نظرِ رحمت نہ فرمانے کا ذکر ہے، جس سے اس فعل کا معصیت ہونا ظاہر ہوتا ہے، اور حرمتِ مصاہرت پر صریح دلالت نہیں پائی جاتی۔

نیز یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ جس نے کسی عورت سے نکاح کر کے اس سے جماع کا ارتکاب کرلیا، تو اس سے اس عورت کی بیٹی میں بھی حرمتِ مصاہرت منتقل ہوجاتی ہے، اور اس سے پہلے بیٹی کی طرف منتقل نہیں ہوتی، جیسا کہ یہ مسئلہ اپنے مقام پر مشہور ہے۔

پھر اس کے بعد مفتی صاحب مذکور نے ابراہیم نخعی اور عامر کی روایت ذکر کی ہے۔

نمبر 5 تا 8 اور 10 تا 11 میں جو روایات ذکر کی ہیں، وہ حضرت ابرہیم نخعی، عطاء، مجاہد اور عامر سے متعلق ہیں، جو کہ صحابۂ کرام کی فہرست میں داخل نہیں، اور ان کے خلاف بھی متعدد تابعین کی روایات موجود ہیں۔

جہاں تک نمبر 9 میں ذکر کردہ عمران بن حصین کی روایت کا تعلق ہے، تو اس کے معارض حضرت ابنِ عباس اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے آثار بھی موجود ہیں، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

حدثنا سعید قال :نا ھشیم، قال :أنا بعض، أصحابنا، عن مطر الوراق، عن عطاء ، عن ابن عباس، فی رجل فجر بأم امرأته، قال :تخطی حرمتین لا یحرم الحرام الحلال(سنن سعید بن منصور، رقم الحدیث ۱۷۱۹)

(عن ابن عباس " :أن وطء الحرام لا یحرم .") *صحیح عنه.

أخرجه ابن أبی شیبة(۷/۱۸/۲)والبیهقی (۷/۱۶۸)

والسیاق له من طریق سعید عن قتادة عن یحیی بن یعمر عن ابن عباس رضی الله عنهما أنه قال فی رجل زنی بأم امرأته وابنتها " :فإنهما جرمتان تخطأهما ,ولا یحرمها ذلک علیه ."قلت :وهذا إسناد صحیح علی شرط الشیخین.

ورواه ابن أبی شیبة أیضا من طریق عطاء عن ابن عباس قال " :جاوز حرمتین إلی حرمة ,وإن لم یحرم علیه امرأته ."وإسناده صحیح علی شرط مسلم.

ورواه البیهقی من طریق عکرمة عنه نحوه ,وعلقه البخاری(۴۲۱/۳)

ثم أخرج من طریق ابن شهاب قال :قال علی بن أبی طالب " :لا یحرم الحرام الحلال ."

قلت :وهو منقطع بین ابن شهاب وعلی ,وعلقه البخاری وقال " :وهذا مرسل ."(ارواء الغلیل فی تخریج احادیث منار السبیل، ج۶ ص۲۸۸، تحت رقم الحدیث ۱۸۸۰)

حدثنا إسماعیل ابن علیة ,عن یزید الرشک قال :سألت سعید بن المسیب ,عن رجل یفجر بأم امرأته ,فقال :أما الأم فحرام ,وأما البنت فحلال(مصنف ابنِ ابی شیبة، رقم الحدیث ۱۶۴۹۸)

أخبرنا أبو الحسن بن أبی المعروف المهرجانی بها، أنبأ أبو سهل بشر بن أحمد، ثنا أبو عبد الله محمد بن زیاد بن قیس، ثنا أبو سلمة یحیی بن المغیرة، حدثنی أخی محمد بن

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اوراس سلسلہ میں آثار متعارض ہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

المغيرة، عن محمد بن فليح، عن يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، أنه سئل عن الرجل يفجر بالمرأة أيتزوج ابنتها؟ قال :قد قال بعض العلماء "لا يفسد الله حلالا بحرام "(السنن الكبرى البيهقى، رقم الحديث ١٣٩٦٨ ، باب الزنا لايحرم الحلال)

حدثنا يوسف عن أبيه عن أبى حنيفة، عن موسى بن أبى كثير، عن عامر، أنه قال فيمن يجامع أم امرأته :لا تحرم عليه امرأته؛ لا يحرم عليه الحرام الحلال(الآثار لابى يوسف، رقم الحديث ٥٨٤)

بلکہ بعض صحابہ وتابعین کی روایات میں زوجہ کی بہن سے جماع کرنے کی صورت میں بھی بیوی کی حرمت کا ذکر ہے، جن میں حضرت عمران بن حصین کی روایت بھی داخل ہے، جس کے حنفیہ بھی قائل نہیں۔

حدثنا أبو عبد الصمد العمى ,عن سعيد ,عن قتادة ,عن عمران بن حصين قال : حرمت عليه امرأته(مصنف ابنِ ابى شيبة، رقم الحديث ١٦٦١٥ ، كتاب النكاح، باب فى الرجل يزنى بأخت امرأته ، ما حال امرأته عنده ؟)

حدثنا عبد الأعلى ,عن هشام ,عن الحسن قال حرمت عليه امرأته(ايضاً، رقم الحديث ١٦٦٠٩)

حدثنا عبد الأعلى ,عن سعيد ,عن قتادة ,عن جابر بن زيد ، والحسن أنهما قالا : حرمت عليه امرأته(ايضاً، رقم الحديث ١٦٦١١)

[1] وقال عكرمة عن بن عباس إذا زنى بها لا تحرم عليه امرأته وصله البيهقى من طريق هشام عن قتادة عن عكرمة بلفظ فى رجل غشى أم امرأته قال تخطى حرمتين ولا تحرم عليه امرأته وإسناده صحيح .... وقد أخرج بن ماجة طرفا منه من حديث بن عمر لا يحرم الحرام الحلال وإسناده أصلح من الأول قوله ويذكر عن أبى نصر عن بن عباس أنه حرمه وصله الثورى فى جامعه من طريقه ولفظه أن رجلا قال أنه أصاب أم امرأته فقال له بن عباس حرمت عليك امرأتك وذلك بعد أن ولدت منه سبعة أولاد كلهم بلغ مبالغ الرجال قوله وأبو نصر هذا لم يعرف بسماعة من بن عباس كذا للأكثر وفى رواية بن المهدى عن المستملى لا يعرف سماعه وهى أوجه وأبو نصر هذا بصرى اسدى وثقة أبو زرعة وفى الباب حديث ضعيف أخرجه بن أبى شيبة من حديث أم هانىء مرفوعا من نظر إلى فرج امرأة لم تحل له أمها ولا بنتها وإسناده مجهول قاله البيهقى .... وروى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال قال يحيى بن يعمر للشعبى والله ما حرم حرام قط حلالا قط فقال الشعبى بلى لو صببت خمرا على ماء حرم شرب ذلك الماء قال قتادة وكان الحسن يقول مثل قول الشعبى وأما قوله وقال بعض أهل العراق فلعله عنى به الثورى فإنه ممن قال بذلك من أهل العراق وقد أخرج بن أبى شيبة من طريق حماد عن إبراهيم عن علقمة عن بن مسعود قال لا ينظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة وبنتها ومن طريق مغيرة عن إبراهيم وعامر هو الشعبى فى رجل وقع على أم امرأته قال حرمتا عليه كلتاهما وهو قول أبى حنيفة وأصحابه قالوا إذا زنى بامرأة حرمت عليه أمها

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

جس کی وجہ سے غیر مباح وطی اور دواعیِ وطی (یعنی زنا ومقدماتِ زنا) کے ذریعہ سے حرمتِ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ وبنتها وبه قال من غير أهل العراق عطاء والأوزاعي وأحمد وإسحاق وهي رواية عن مالك وأبي ذلك الجمهور وحجتهم أن النكاح في الشرع إنما يطلق على المعقود عليها لا على مجرد الوطء وأيضا فالزنا لا صداق فيه ولا عدة ولا ميراث قال بن عبد البر وقد أجمع أهل الفتوى من الأمصار على أنه لا يحرم على الزاني تزوج من زنى بها فنكاح أمها وابنتها اجوز قوله وقال أبو هريرة لا تحرم عليه حتى يلزق بالأرض يعني حتى يجامع قال بن التين يلزق بفتح أوله وضبطه غيره بالضم وهو أوجه وبالفتح لازم وبالضم متعد يقال لزق به لزوقا والزقه بغيره وهو كناية عن الجماع كما قال المصنف وكأنه أشار إلى خلاف الحنفية فإنهم قالوا تحرم عليه امرأته بمجرد لمس أمها والنظر إلى فرجها فالحاصل أن ظاهر كلام أبي هريرة أنها لا تحرم الا أن وقع الجماع فيكون في المسألة ثلاثة آراء فمذهب الجمهور لا تحرم الا بالجماع مع العقد والحنفية وهو قول عن الشافعي تلتحق المباشرة بشهوة بالجماع لكونه استمتاعا ومحل ذلك إذا كانت المباشرة بسبب مباح أما المحرم فلا يؤثر كالزنا والمذهب الثالث إذا وقع الجماع حلالا أو زنا أثر بخلاف مقدماته قوله وجوزه سعيد بن المسيب وعروة والزهري أي اجازوا للرجل أن يقيم مع امرأته ولو زنى بامها أو أختها سواء فعل مقدمات الجماع أو جامع ولذلك اجازوا له أن يتزوج بنت أو أم من فعل بها ذلك وقد روى عبد الرزاق من طريق الحارث بن عبد الرحمن قال سألت سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير عن الرجل يزني بالمرأة هل تحل له أمها فقالا لا يحرم الحرام الحلال وعن معمر عن الزهري مثله وعند البيهقي من طريق يونس بن يزيد عن الزهري أنه سئل عن الرجل يفجر بالمرأة أيتزوج ابنتها فقال قال بعض العلماء لا يفسد الله حلالا بحرام قوله وقال الزهري قال علي لا يحرم وهذا مرسل أما قول الزهري فوصله البيهقي من طريق يحيى بن أيوب عن عقيل عنه أنه سئل عن رجل وطيء أم امرأته فقال قال علي بن أبي طالب لا يحرم الحرام الحلال(فتح الباري لابنِ حجر، ج۹ص۱۵۶، ۱۵۷، ملخصاً، كتاب النكاح،باب ما يحل من النساء وما يحرم)

وقال عكرمة عن ابن عباس إذا زنا بأخت امرأته لم تحرم عليه امرأته ويروى عن يحيى الكندي عن الشعبي وأبي جعفر فيمن يلعب بالصبي إن أدخله فيه فلا يتزوجن أمه ويحيى هذا غير معروف لم يتابع عليه وقال عكرمة عن ابن عباس إذا زنا بها لا تحرم عليه امرأته ويذكر عن أبي نصر أن ابن عباس حرمه وأبو نصر هذا لم يعرف بسماعه من ابن عباس ويروى عن عمران ابن حصين وجابر بن زيد والحسن وبعض أهل العراق تحرم عليه /ح۱۲۶۴/ وقال أبو هريرة لا تحرم عليه حتى يلزق بالأرض يعني يجامع وجوزه ابن المسيب وعروة والزهري وقال الزهري قال علي لا تحرم وهذا مرسل.

وأما رواية عكرمة فقال عبد الرزاق في مصنفه عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس في رجل زنا بأخت امرأته تخطى حرمة إلى حرمة ولم تحرم عليه امرأته قال ابن جريج وبلغني عن عكرمة مثله وأما رواية يحيى الكندي وأما رواية عكرمة عن ابن عباس أيضا فقال البيهقي أنا أبو الحسن بن أبي المعروف أنا أبو سعيد عبد الله بن محمد ثنا محمد بن أيوب ثنا مسلم بن إبراهيم ثنا هشام ثنا قتادة عن عكرمة عن ابن عباس في رجل غشي أم امرأته قال تخطى حرمتين ولا تحرم عليه امرأته تابعة حماد بن سلمة عن قتادة ورواه معمر عن قتادة عن ابن عباس من غير ذكر عكرمة.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مصاہرت کے ثبوت وعدمِ ثبوت کے مسئلہ کے مجتہَد فیہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ وأما رواية أبي نصر فقال الثوري في جامعه عن الأغر بن الصباح عن خليفة بن الحصين عن أبي نصر عن ابن عباس أن رجلا قال إنه أصاب أم امرأته فقال له ابن عباس حرمت عليك امرأتك وذلك بعد أن ولدت منه سبعة أولاد كلهم بلغ مبالغ الرجال.

وأما قول عمران بن الحصين فقال عبد الرزاق في مصنفه عن عثمان ابن مطر عن سعيد بن أبي عروبة.

ورواه سعيد بن أبي عروبة في كتاب النكاح عن قتادة عن الحسن عن عمران بن حصين أنه قال من فجر بأم امرأته حرمتا عليه جميعا.

وأما قول جابر بن زيد فقال أبو بكر بن أبي شيبة ثنا أبو أسامة عن هشام عن قتادة قال كان جابر بن زيد والحسن يكرهان أن يمس الرجل يقع على امرأته.

وقال أبو عبيد في كتاب النكاح ثنا هشيم عن يونس عن الحسن في رجل فجر بابنة امرأته قال يفارق امرأته ثنا يحيى بن سعيد عن عوف عن الحسن قال إذا فجر بأم امرأته أو بابنة امرأته حرمت عليه.

وقال عبد الرزاق في مصنفه عن معمر عن قتادة قال قال يحيى بن يعمر للشعبي والله ما حرم حرام حلالا قط فقال بل لو صببت خمرا على ماء حرم شرب ذلك الماء قال وكان الحسن يقول مثل قول الشعبي. وأما قول أبي هريرة.

وأما قول ابن المسيب فقال أبو بكر بن أبي شيبة ثنا ابن علية عن يزيد الرشك عن سعيد به.

وقال عبد الرزاق في مصنفه عن معمر عن قتادة عن ابن المسيب فيمن زنا بذات محرم قال تحرم على كل حال.

وأما قول عروة وابن المسيب معا فقال عبد الرزاق في مصنفه عن عبد الوهاب وابن أبي سبرة عن ابن أبي ذئب عن خاله الحارث بن عبد الرحمن قال سألت ابن المسيب وعروة بن الزبير عن الرجل يزني بالمرأة هل تحل له فقال لا يحرم الحرام الحلال.

وأما قول الزهري فقال البيهقي أنا أبو الحسن بن أبي المعروف أنا بشر ابن أحمد أنا محمد بن زياد /ح۲۶۴ب/بن قيس ثنا أبو سلمة يحيى بن المغيرة أخبرني أخي محمد عن محمد بن فليح عن يونس بن يزيد عن الزهري أنه سئل عن الرجل يفجر بالمرأة أيتزوج ابنتها فقال قال بعض العلماء لا يفسد الله حلالا بحرام/م۱۵۷أ/ بأم امرأته قال لا يحرم الحرام الحلال.

وأما رواية الزهري عن علي فقال البيهقي أنبأني أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو الوليد هو حسان بن محمد نا الحسن بن سفيان ثنا حميد بن قتيبة ثنا ابن أبي مريم حدثني يحيى بن أيوب عن عقيل عن ابن شهاب وسئل عن رجل وطء أم امرأته قال قال علي بن أبي طالب لا يحرم الحرام الحلال (تغليق التعليق لابن حجر العسقلاني، ج۴ص۴۰۳، ۴۰۶، كتاب فضائل القرآن، باب ما يحل من النساء وما يحرم)

[1] یہاں یہ بات قابلِ ملاحظہ ہے کہ نکاح وملکِ یمین قائم ہونے کی صورت میں وطی ودواعیِ وطی کا مسئلہ الگ ہے، جس کو وطی ودواعیِ وطیِ مباح سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور زنا ومقدماتِ زنا کا مسئلہ الگ ہے، جس کو وطی ودواعیِ وطیِ غیر مباح سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور بعض آثار پہلی صورت سے متعلق ہیں، جن کو مذکورہ مفتی صاحب نے بھی نقل کیا ہے۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس لیے جناب کی تحریر فرمودہ ان روایات کے ملاحظہ کرنے کے بعد بھی حرمتِ مصاہرت کے مبحوث فیہ مسئلہ میں ہماری رائے تا حال وہی ہے جو ہم نے پہلے اپنے مضمون میں ذکر کر دی ہے کہ نکاح وملکِ یمین کے بغیر وطی ودواعیِ وطی کا مسئلہ مجتہد فیہ اور قابلِ توسع ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ ألا ترى أن خبر الواحد مقبول فى الأصل اجتهادا على جهة حسن الظن بالراوى وأنه يسوغ الاجتهاد فى رده فلأن يجوز الاجتهاد فى تخصيصه أولى (الفصول فى الأصول للإمام أحمد الجصاص، ج ١ ص ٢١٥، الباب السابع فى الوجوه التى يقع بها التخصيص، باب القول فى تخصيص العموم بالقياس)

وإنما يسوغ الاجتهاد فيما يجوز فيه النسخ والتبديل، وورود العبارة فيه بأحكام مختلفة، تارة بحظر، وأخرى بالإباحة، وأخرى بالإيجاب، على حسب ما يعلم الله تعالى لنا فيها من المصالح (الفصول فى الأصول للإمام أحمد الجصاص، ج ٤ ص ١٣، باب الكلام فى إثبات القياس والاجتهاد، فصل :فى معنى الدليل، العلة، والقياس، والاجتهاد)

جہاں تک سودۃ بنت زمعۃ کے واقعہ کا تعلق ہے، تو اس کی دلالت بھی حرمتِ مصاہرت پر صریح نہیں، اسی وجہ سے شوافع نے اس کی دوسری تاویل کی ہے۔ اس لئے یہ واقعہ بھی مسئلہ کو مجتہد فیہ ہونے سے خارج نہیں کرتا۔

واحتج بعض الحنفية وموافقيهم بهذا الحديث ، على أن الوطء بالزنا له حكم الوطء بالنكاح فى حرمة المصاهرة ، وبهذا قال أبو حنيفة والأوزاعى والثورى وأحمد وقال مالك والشافعى وأبو ثور وغيرهم لا أثر لوطء الزنا ، بل للزانى أن يتزوج أم المزنى بها وبنتها ، بل زاد الشافعى :فجوز نكاح البنت المتولدة من مائه بالزنا .قالوا ووجه الاحتجاج به أن سودة أمرت بالاحتجاب وهذا احتجاج باطل والعجب ممن ذكره ، لأن هذا على تقدير كونه من الزنا وهو أجنبى من سودة لا يحل لها الظهور له سواء ألحق بالزانى أم لا ، فلا تعلق له بالمسألة المذكورة .

وفى هذا الحديث أن حكم الحاكم لا يحيل الأمر فى الباطن ، فإذا حكم بشهادة شاهدى زور أو نحو ذلك ، لم يحل المحكوم به للمحكوم له .وموضع الدلالة أنه صلى الله عليه وسلم حكم به لعبد بن زمعة وأنه أخ له ولسودة ، واحتمل بسبب الشبه أن يكون من عتبة .فلو كان الحكم يحيل الباطن لما أمرها بالاحتجاب والله أعلم (شرح النووى على مسلم ، ج ١٠ ص ٤٠، كتاب النكاح، باب الولد للفراش وتوقى الشبهات)

وقال مالك فى المشهور عنه والشافعى لا أثر لوطء الزنا بل للزانى أن يتزوج أم التى زنى بها وبنتها وزاد الشافعى ووافقه بن الماجشون والبنت التى تلدها المزنى بها ولو عرفت أنها منه قال النووى وهذا احتجاج باطل لأنه على تقدير أن يكون من الزنا فهو أجنبى من سودة لا يحل لها أن تظهر له سواء ألحق بالزانى أم لا فلا تعلق له بمسألة البنت المخلوقة من الزنا كذا قال وهو رد للفرع برد الأصل وإلا فالبناء الذى بنوه صحيح وقد أجاب الشافعية عنه بما تقدم أن الأمر بالاحتجاب للاحتياط ويحمل الأمر فى ذلك إما على الندب وإما على تخصيص أمهات المؤمنين بذلك فعلى تقدير الندب فالشافعى قائل به فى المخلوقة من الزنا وعلى التخصيص فلا إشكال والله اعلم ويلزم

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور آپ کی پیش کردہ اور ان جیسی دیگر روایات مضمون کو مرتب کرتے وقت بھی ملاحظہ کی جاچکی تھیں۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ من قال بالوجوب أن يقول به فى تزويج البنت المخلوقة من ماء الزنا فيجيز عند فقد الشبه ويمنع عند وجوده واستدل به على صحة ملك الكافر الوثنى الأمة الكافرة وأن حكمها بعد أن تلد من سيدها حكم القن لأن عبدا وسعدا أطلقا عليها أمة ووليدة ولم ينكر ذلك النبى صلى الله عليه و سلم كذا أشار إليه البخارى فى كتاب العتق عقب هذا الحديث بعد أن ترجم له أم الولد ولكنه ليس فى أكثر النسخ وأجيب بأن عتق أم الولد بموت السيد ثبت بأدلة أخرى وقيل أن غرض البخارى بإيراده أن بعض الحنفية لما ألزم أن أم الولد المتنازع فيه كانت حرة رد ذلك وقال بل كانت عتقت وكأنه قد ورد فى بعض طرقه أنها أمة فمن أدعى أنها عتقت فعليه البيان (فتح البارى لابن حجر، ج۱۲ ص۳۸، باب الولد للفراش حرة كانت أى المستفرشة أو أمة)

هذه الحيلة لا تتمشى إلا على قول من يرى أن حرمة المصاهرة تثبت بالزنا كما تثبت بالنكاح كما يقوله أبوحنيفة وأحمد فى المشهور من مذهبه .والقول الراجح أن ذلك لا يحرم كما هو قول الشافعى وإحدى الروايتين عن مالك ؛ فإن التحريم بذلك موقوف على الدليل ، ولا دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح ، وقياس السفاح على النكاح فى ذلك لا يصح لما بينهما من الفروق ، والله تعالى جعل الصهر قسيم النسب ، وجعل ذلك من نعمه التى امتن بها على عباده ، فكلاهما من نعمه وإحسانه ؛ فلا يكون الصهر من آثار الحرام وموجباته كما لا يكون النسب من آثاره ، بل إذا كان النسب الذى هو أصل لا يحصل بوطء الحرام فالصهر الذى هو فرع عليه ومشبه به أولى ألا يحصل بوطء الحرام ، وأيضا فإنه لو ثبت تحريم المصاهرة لا تثبت المحرمية التى هى من أحكامه ، فإذا لم تثبت المحرمية لم تثبت الحرمة ، وأيضا فإن الله تعالى إنما قال : (وحلائل أبنائكم) ومن زنى بها الابن لا تسمى حليلة لغة ولا شرعا ولا عرفا ، وكذلك قوله :(ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف) إنما المراد به النكاح الذى هو ضد السفاح ، ولم يأت فى القرآن النكاح المراد به الزنا قط ، ولا الوطء المجرد عن عقد .وقد تناظر الشافعى هو وبعض العراقيين فى هذه المسألة ونحن نذكر مناظرته بلفظها (مناظرة بين الشافعى ومن قال إن الزنا موجب حرمة المصاهرة) : قال الشافعى :الزنا لا يحرم الحلال ، وقال به ابن عباس .قال الشافعى :لأن الحرام ضد الحلال ، ولا يقاس شىء على ضده ، فقال لى قائل :ما تقول لو قبلت امرأة الرجل ابنه بشهوة حرمت على زوجها أبدا ؟ فقلت :لم قلت ذا والله تعالى إنما حرم أمهات نسائكم ونحو هذا بالنكاح فلم يجز أن يقاس الحرام بالحلال ؟ فقال :أجد جماعا وجماعا ، قلت : جماعا حمدت به وأحصنت وجماعا رجمت به ، أحدهما نقمة والآخر نعمة ، وجعله الله نسبا وصهرا وأوجب به حقوقا ، وجعلك محرما لأم امرأتك وابنتها تسافر بهما ، وجعل على الزنا نقمة فى الدنيا بالحد وفى الآخرة بالنار ، إلا أن يعفو الله ، فتقيس الحرام الذى هو نقمة على الحلال الذى هو نعمة ؟ وقلت له :فلو قال لك وجدت المطلقة ثلاثا تحل بجماع زوج وإصابة فأحلها بالزنا لأنه جماع كجماع ، قال :إذا أخطء ؛ لأن الله تعالى أحلها بنكاح زوج ، قلت :وكذلك ما

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

پس آنجناب کی پیش کردہ روایات کے ہوتے ہوئے بھی مسئلہ ہٰذا مجتہد فیہ ہے، اور اس قسم کی روایات بے شمار مجتہَد فیہ مسائل میں طرفین سے فقہائے کرام کا اپنے استدلال میں پیش کرنا اہلِ علم سے مخفی نہیں۔

تو کیا ان بے شمار مسائل کو مجتہَد فیہ ہونے سے خارج کیا جاسکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ہرگز نہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ حرم الله فی کتابه بنکاح زوج وإصابة زوج ، قال :أفیکون شیء یحرمه الحلال ولا یحرمه الحرام أقول به ؟ قلت :نعم ینکح أربعا فیحرم علیه أن ینکح من النساء خامسة ، أفیحرم علیه إذا زنی بأربع شیء من النساء ؟ قال :لا یمنعه الحرام مما یمنعه الحلال ، قال :فقد ترتد فتحرم علی زوجها ، قلت :نعم ، وعلی جمیع الخلق ، وأقتلها وأجعل مالها فیئا ، قال :فقد نجد الحرام یحرم الحلال ، قلت :أما فی مثل ما اختلفنا فیه من أمر النساء فلا ،انتهی .ومما یدل علی صحة هذا القول أن أحکام النکاح التی رتبها الله تعالی علیه من العدة والإحداد والمیراث والحل والحرمة ولحوق النسب ، ووجوب النفقة والمهر وصحة الخلع والطلاق والظهار والإیلاء والقصر علی أربع ووجوب القسم والعدل بین الزوجات وملک الرجعة وثبوت الإحصان والإحلال للزوج الأول وغیر ذلک من الأحکام لا
یتعلق شیء منها بالزنا ، وإن اختلف فی العدة والمهر .والصواب أنه لا مهر لبغی کما دلت علیه سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم ، وکما فطر الله عقول الناس علی استقباحه ، فکیف یثبت تحریم المصاهرة من بین هذه الأحکام ؟(اعلام الموقعین ،ج۳ص ۱۹۰، ۱۹۱ ،فصل الحیل التی تعد من الکبائر)

[1] چنانچہ متعدد مرفوع احادیث میں شرمگاہ کو چھونے سے وضو کرنے کا حکم مذکور ہے، جس کے بعض فقہاء قائل ہیں، مگر حنفیہ اس کے قائل نہیں، اس کے باوجود یہ مسئلہ مجتہَد فیہ مسائل میں شامل ہے۔
اور دیگر مجتہَد فیہ مسائل میں اس طرح کی اور بھی بے شمار مرفوع احادیث ہیں۔

عن بسرة بنت صفوان، أن النبی صلی الله علیه وسلم قال :من مس ذکره فلا یصل حتی یتوضأ(سنن الترمذی، رقم الحدیث ۸۲)

قال الترمذی:وفی الباب عن أم حبیبة، وأبی أیوب، وأبی هریرة، وأروی ابنة أنیس، وعائشة، وجابر، وزید بن خالد، وعبد الله بن عمرو،هذا حدیث حسن صحیح، هکذا روی غیر واحد مثل هذا، عن هشام بن عروة، عن أبیه، عن بسرة.

عن مروان عن بسرة قالت :قال رسول الله صلی الله علیه وسلم " :من مس ذکره، فلیتوضأ وضوء ه للصلاة"(صحیح ابنِ حبان، رقم الحدیث ۱۱۱۶)

قال شعیب الارنؤوط:إسناده قوی(حاشیة ابنِ حبان)

عن جابر بن عبد الله، قال :قال رسول الله -صلی الله علیه وسلم " :-إذا مس أحدکم ذکره، فعلیه الوضوء "(سنن ابنِ ماجه، رقم الحدیث ۴۸۰)

قال شعیب الارنؤوط:صحیح لغیره، وهذا إسناد ضعیف لجهالة عقبة بن عبد الرحمن، وهو الحجازی(حاشیة سنن ابنِ ماجه) ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

فقط

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان ۸/صفر۱۴۲۹ھ

۲۸/صفرالمظفر/۱۴۳۲ھ 02/فروری/2011ء بروز بدھ

ادارہ غفران راولپنڈی۔پاکستان

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ عن أم حبيبة، قالت :سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم - يقول" :من مس فرجه فليتوضأ(سنن ابنِ ماجه، رقم الحديث ۴۸۱)

قال شعيب الارنؤوط:صحيح لغيره، وهذا إسناد منقطع(حاشية سنن ابنِ ماجه)

عن عمرو بن شعيب، عن أبيه،عن جده، قال :قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : "من مس ذكره، فليتوضأ، وأيما امرأة مست فرجها فلتتوضأ (مسند احمد، رقم الحديث ۷۰۷۶)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده حسن(حاشية مسند احمد)

عن زيد بن خالد الجهنى، قال :سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول " :من مس فرجه فليتوضأ (مسند احمد، رقم الحديث ۲۱۶۸۹)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده حسن من أجل محمد بن إسحاق، وباقى رجاله ثقات رجال الشيخين(حاشية مسند احمد)

عن أبى هريرة، عن النبى صلى الله عليه وسلم، قال " :من أفضى بيده إلى ذكره، ليس دونه ستر، فقد وجب عليه الوضوء "(مسند احمد، رقم الحديث ۸۴۰۴)

قال شعيب الارنؤوط:حديث حسن، وهذا إسناد ضعيف(حاشية مسند احمد)

من نواقض الوضوء عند جمهور الفقهاء (المالكية والشافعية والحنابلة) لمس الرجل المرأة وعكسه دون حائل .لقوله تعالى :(أو لامستم النساء)

وكذلك مس قبل الآدمى ينتقض به الوضوء عند الجمهور إذا كان بغير حائل لما ورد فى الحديث :من مس فرجه وليس بينهما ستر ولا حجاب فليتوضأ .

وينتقض الوضوء بمس حلقة الدبر على الجديد عند الشافعية وهى رواية عن أحمد .

وقال الحنفية :لا ينتقض الوضوء بمس المرأة ولو بغير حائل؛ لما روى عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ .وقالوا :إن المراد من اللمس فى الآية الجماع، كما فسرها ابن عباس رضى الله عنه .

كذلك لا ينتقض الوضوء بمس الفرج عند الحنفية ولو بغير حائل، لقوله صلى الله عليه وسلم لطلق بن على حين سأله :هل فى مس الذكر وضوء ؟ قال :لا هل هو إلا مضغة منك أو بضعة منك؟(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱۶ ص۲۳۸، ۲۳۹، مادة "حائل")

(2)...... حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب زید مجدہٗ

(صدر: جامعہ دارالعلوم کراچی، کراچی)

محترم ومکرم جناب مفتی محمد رضوان صاحب مدظلہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

خدا کرے مزاج گرامی بعافیت ہوں۔

آپ جناب نے حرمتِ مصاہرت کے متعلق جو رسالہ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم کو بھیجا تھا، وہ حضرت نے دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی کو بھجوادیا ہے، وہاں سے آپ کو جواب مل جائے گا۔

حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم نے اپنی مصروفیات وعوارض کی بنا پر مجھے جواب بھیجنے کی ہدایت فرمائی۔ والسلام محمد فخر

۱۴/ ذیقعدہ/ ۱۴۳۱ھ مطابق 23/ اکتوبر/ 2010ء

نائب معاونِ خصوصی برائے رئیس الجامعہ۔ جامعہ دارالعلوم، کراچی

(3)...... حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہٗ

(نائب صدر: جامعہ دارالعلوم کراچی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرم بندہ جناب مولانا مفتی محمد رضوان صاحب زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

آپ کے متعدد رسائل ومقالات بندہ کے پاس اظہارِ رائے کے لئے جمع ہوگئے تھے، لیکن مشاغل کے ہجوم اور علالت واسفار کی بناء پر انہیں اطمینان سے دیکھنے کا موقع نہیں ملا، ان میں

سے ''تضحیہ عن الغیر'' کے بارے میں پہلے لکھ چکا ہوں، آج ''حرمتِ مصاہرت'' کے موضوع پر رسالہ دیکھنے کی نوبت آئی، اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ مندرجہ ذیل امور سے بندہ کو اتفاق ہے:

(۱)......مسئلہ مجتہد فیہا ہے۔

(۲)......دلائل دونوں جانب ہیں، اور حنفیہ کا مسلک احوط ہے۔

(۳)......خاص طور پر دواعی بعد النکاح کی بعض صورتوں میں خاندان بھر کے لئے شدید مشکلات پیدا ہوجاتی ہیں۔

لیکن اس بنیاد پر عدمِ حرمت کا عام فتویٰ دینے کی ابھی تک ہمت نہیں ہوتی، الّا یہ کہ اہلِ افتاء کی ایک بڑی جماعت اس پر متفق ہوجائے، جیسا کہ مفقود وغیرہ کے مسئلہ میں متفق ہوئی تھی (آپ نے اچھا کیا کہ دوسرے مفتی حضرات سے ان کی آراء معلوم کیں، لیکن جن حضرات نے حرمت ہی کے فتوے پر قائم رہنے کو کہا ہے، ان کے نام مذکور نہیں ہیں) کیونکہ معاملہ حرمت وحلّتِ نساء کا ہے۔

لہٰذا فی الحال تو بندہ کی سمجھ میں یہی آرہا ہے کہ عام فتویٰ دینے کے بجائے جہاں مفتی کسی خاص واقعے میں یہ دیکھے کہ حرمت پر فتویٰ دینے کے مفاسد وفتن مذہبِ غیر اختیار کرنے سے زیادہ ہیں، وہاں مذہبِ غیر پر عمل کا مشورہ دے دے، اور وہ بھی زبانی طور پر، جیسا کہ علامہ ابنِ عابدین رحمہ اللہ نے ایسے موقع پر مرجوح قول پر عمل کرنے کا ذکر فرمایا ہے، لیکن عام فتویٰ دینے میں ایک تو وہ مفاسد معلوم ہوتے ہیں، جن کا ذکر بعض مفتی حضرات نے فرمایا ہے، دوسرے علماء میں اس مسئلے پر اتفاق پیدا کئے بغیر ایسا کرنے میں ایک نیا انتشار پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ [1]

---

[1] حضرت والا نے مسئلہ ھٰذا پر اپنی رائے عالی سے آگاہ فرمادیا، اور ہم نے دیگر مضامین کی طرح اس مضمون کو بھی بے شمار اہلِ علم حضرات کی خدمت میں ایک سے زیادہ مرتبہ جوابی لفافہ کے ساتھ ارسال کیا تھا، مگر اکثر مقامات سے کوئی جواب موصول نہیں ہوا۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

ھٰذا ما ظھر لی، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم

والسلام

محمد تقی

۱۴۳۲/۶/۵ھ جامعہ دارالعلوم کراچی

(مہر) دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی

فتویٰ نمبر ۲۳/۱۳۵۷ مورخہ ۳۲/۶/۶ھ ۲۰۱۱/۵/۱۰ء

(4)......مولانا ڈاکٹر محمود احمد غازی صاحب مرحوم

(سابق صدر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد)

برادرِ مکرم جناب مولانا مفتی محمد رضوان صاحب زیدت معالیکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

گرامی نامہ اور (حرمتِ مصاہرت سے متعلق) تازہ شمارہ موصول ہوا، جزاکم اللہ۔

اس وقت جلدی میں یہ رسید ارسالِ خدمت ہے، پابہ رکاب ہوں، طویل سفر درپیش ہے، اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ آپ کی ان دینی اور علمی کاوشوں کو قبول فرمائے۔

والسلام

نیازمند، محمود احمد غازی۔3/جنوری/2008

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

جس سے ظاہر ہے کہ اس سلسلہ میں کافی حد تک ہم نے اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہونے کی کوشش کی ہے اور بندہ کے نزدیک متعدد اہلِ علم کی رائے متفق ہوچکی ہے، جس کی بناء پر فتویٰ دینے کی گنجائش پائی جاتی ہے۔ بصورتِ دیگر شاید ہی اس دور میں بڑے جم غفیر کا اتفاق بآسانی ممکن ہوسکے، جس کا بندہ ایک مدت سے مشاہدہ کررہا ہے، جہاں تک تحریری طور پر فتویٰ نہ دینے اور زبانی فتوے پر اکتفاء کا معاملہ ہے، تو یہ بھی ایک محتاط طریقہ ہے، لیکن بعض اوقات تحریری فتوے کے بغیر مقصود حاصل نہیں ہوتا، نیز زبانی فتوے کی اجازت کے لئے بھی تو تحریری طور پر اہلِ علم کے لئے ثبوت درکار ہوگا، ورنہ ان کو زبانی فتوے کی گنجائش کا کیونکر معلوم ہوسکے گا۔ محمد رضوان۔

(5)......مولانا مفتی ریاض محمد صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء دارالعلوم تعلیم القرآن، راولپنڈی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بخدمت گرامی حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

ماہنامہ التبلیغ کا علمی و تحقیقی سلسلہ نمبر 11 موصول ہوا، اس کے مندرجات سے اتفاق ہے، اس میں جو رجحان ظاہر کیا گیا ہے، واقعی اس کی ضرورت ہے اور اس کا انداز بھی بڑا محتاط ہے......

ریاض محمد بٹگرامی، ۹/۱/۱۴۲۹ھ

دارالافتاء: تعلیم القرآن، راولپنڈی۔ پاکستان

(6)......مولانا عبدالقیوم حقانی صاحب زید مجدہٗ

(جامعہ ابوہریرہ، برانچ پوسٹ آفس، خالق آباد، نوشہرہ سرحد، پاکستان)

مکرمی ومحترم جناب مولانا مفتی محمد رضوان صاحب زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ مزاج گرامی!

عرض خدمت ہے کہ آنجناب کا سلسلہ علمی و تحقیقی بہتر سے بہتر جارہا ہے۔

اللہ کریم اس سلسلہ کو اپنے مقصدِ عالیہ میں ترقی عطا فرمائیں، اور امتِ مسلمہ بالخصوص علمائے کرام ومفتیانِ عظام کو اس سے مستفید و مستفیض فرمائیں۔ آمین۔

زیرِ نظر رسالہ ’’علمی و تحقیقی سلسلہ نمبر ۱۱، المشاکل الحاضرہ فی حرمۃ المصاہرۃ‘‘ کو بار بار پڑھا۔

اپنے موضوع پر جامع پایا، اس مسئلہ میں احقر بھی کئی سالوں سے فکر مند ہے۔

اللہ کریم آپ کو جزائے خیر عطا فرمائیں کہ آپ نے امت کی ضروریات کے پیشِ نظر اہم

مسائل پر علمائے کرام اور مفتیانِ عظام کی آراء کو جمع کرنے اور پھر شائع کرنے کا اہتمام شروع کیا ہے، اللہ کریم اپنے مقصد میں کامیابی نصیب فرماویں۔

بندہ کی رائے آپ کے ذاتی خیال سے متفق ہے کہ مستفتی کے حالات کی تحقیق کے بعد جن صورتوں میں غیر معمولی مشکلات اور مضرات و مفاسد کا تحقق ہو وہاں گنجائش دی جانی چاہئے۔

لیکن اس کے ساتھ اس چیز کا اہتمام بھی ضروری ہے کہ جواز کی گنجائش میں ایسا انداز اختیار کیا جائے کہ اس کی وجہ سے زنا و مقدماتِ زنا پر عوام کو اقدام کی جرأت پیدا نہ ہو اور فتنوں کا سدِّ باب رہے۔

والسلام

(مولانا) عبدالقیوم حقانی نوشہرہ۔ ۲۱/محرم ۲۹ھ

(7)......مولانا مفتی محمد زکریا اشرف صاحب زید مجدہٗ

(مکان نمبر 1395 گلی نمبر 14، I-10/2، اسلام آباد)

محترم و مکرم مفتی محمد رضوان صاحب مدظلہم العالی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ و برکاتہٗ!

بعد از خیریت طرفین! علمی و تحقیقی سلسلہ کا رسالہ ’’المشاکل الحاضرہ فی حرمۃ المصاھرۃ‘‘ موصول ہوا۔

مسئلہ حرمتِ مصاہرت یہ وہ مسئلہ ہے جس کے متعلق بندہ عرصۂ دراز سے مذہبِ غیر پر عمل کرنے کی ضرورت محسوس کرتا رہا ہے، حتیٰ کہ خود رائیونڈ میں ہمارے استاد محترم حضرت مولانا نذر الرحمٰن صاحب دامت برکاتہم اپنے درس میں اس مسئلہ کے متعلق علمائے عصر کو مزید غور و فکر کرنے اور اس مسئلہ میں پیدا ہونے والی مشکلات کی طرف توجہ دینے پر زور دیتے

رہے ہیں۔

اصل میں دیکھنا یہ ہے کہ احتیاط پر مبنی چیز بھی اگر اس درجہ تک محتاط سمجھی جانے لگے جس کی وجہ سے احتیاط کے پیشِ نظر مقاصد فوت ہونے لگیں، تو اس صورت میں احتیاط کے باب میں کچھ لچک پیدا کی جائے تا کہ احتیاط کا مقصد فوت نہ ہو، نہ یہ کہ ایک مسئلہ کو احتیاط پر مبنی قرار دے کر اس کے نقصانات اور مفاسد سے ہمیشہ کے لئے صرف نظر کرلیا جائے۔

دوسری طرف علماء و مفتیانِ کرام کو بھی اس امر کی طرف نظر رکھنی چاہئے کہ کون کون سے مسائل ایسے ہیں جو ابتلائے عام کے درجہ تک پہنچ چکے ہیں، اور ان میں ''ماضاق الامر الا اتسع'' کے تحت گنجائش دی جاسکتی ہے۔

نہ تو ایسا جمودِ مفرط ہو کہ لوگ حرام اور کفر میں پڑ رہے ہوں، اور فقہی جزئیات میں پابند رہ کر اس میں کوئی گنجائش نہ دی جائے، اور نہ ہی ایسی اباحیت ہو کہ ہر مشکل مسئلہ میں آسانی نکالنے کے درپے ہوجائیں، بلکہ ان دونوں کے بین بین راستہ اختیار کیا جائے، ہم علماء و مدرسین کو اپنی رسمی درس و تدریس سے نکل کر فقہ کو عملی تطبیقی نظر سے دیکھنا چاہئے، اور ہر مسئلہ کو عصرِ حاضر میں مروجہ نظامِ کار سے تطبیق دے کر پڑھانا چاہئے، نہ یہ کہ لکیر کے فقیر بن کر عملی زندگی میں پیش آنے والے مسائل سے تجانب کرتے رہیں۔

بہر حال اس موضوع پر اور کچھ نہیں لکھنا چاہتا کہ قلم سے کہیں مزید سخت الفاظ نکل کر دوسروں کے لئے باعث اذیت نہ بن جائیں۔ ؎

اندکے گفتم غمِ دل ترسیدم　　　　کہ آزردہ شوند ورنہ سخن بسیار است

بہر حال آپ کی یہ کاوِش اس لحاظ سے کافی قابلِ تحسین ہے کہ آپ نے ایک ایسے نازک موضوع کو علماء کی آراء و تحقیق کی نظر کیا ہے، جسے ابھی تک اکابر حضرات نے اجتماعی غور وخوض کے قابل نہیں سمجھا اور اصاغر نے قابلِ غور سمجھ کر علمائے امت کے سامنے پیش کردیا ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعاء ہے کہ اس مسئلہ کا احسن حل امت کے سامنے آجائے اور حضرت مولانا محمد

زاہد صاحب مدظلہٗ کو بھی اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائیں جنہوں نے اس اہم اور نازک مسئلہ کی طرف علماء کو متوجہ فرمایا ہے۔

فقط والسلام

بندہ زکریا اشرف

۲۴ محرم الحرام ۱۴۲۹ھ

اسلام آباد، پاکستان

(8)......مولانا مفتی محمد رفیق صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء والتحقیق متصل جامع مسجد الہلال، چوبرجی پارک، لاہور)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بخدمت جناب مفتی محمد رضوان صاحب مدظلہٗ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ! آپ کے ماہنامہ التبلیغ کا علمی وتحقیقی سلسلہ نمبر ۱۱ بہ سلسلہ ''المشاکلُ الحاضرۃ فی حرمۃ المصاہرۃ'' موصول ہوا، بندہ نے تقریباً از اوّل تا آخر بغور مطالعہ کیا، مطالعہ کے بعد جو باتیں ذہن میں پیدا ہوئیں، وہ حاضرِ خدمت ہیں:

(۱)......حرمتِ مصاہرت کے متعلق جو رائے مولانا محمد زاہد صاحب نے اپنے مکتوب مورخہ ۲۶/ ۶/ ۱۴۲۷ھ میں ظاہر فرمائی ہے، یعنی ''صرف بعد از نکاح دواعیِ وطی سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہ ہونے میں شوافع یا دیگر ائمہ کا قول اختیار کیا جائے'' بندہ کی بھی یہی رائے ہے، البتہ قبل از نکاح وطی اور دواعیِ وطی سے اور بعد از نکاح وطی سے حرمت کا فتویٰ دیا جائے، کیونکہ قبل از نکاح تو عام طور سے ضرورت ہی نہیں اور بعد از نکاح وطی تک نوبت کم ہی پہنچتی ہے، اور اگر کہیں وطی کی نوبت آ بھی جائے تو عموماً یہ وطی سہواً یا خطاءً واقع نہیں ہوتی، بلکہ عمداً واقع ہوتی ہے، جبکہ دواعیِ وطی بسا اوقات سہواً یا خطاءً بھی واقع ہو جاتے ہیں، لہٰذا

دواعی میں ضرورت ہے اور وطی میں نہیں۔ [1]

البتہ بعد از نکاح بھی دواعیِ وطی سے عدمِ ثبوت حرمت کا فتویٰ ایسی صورت میں دیا جائے جہاں مفتی ضرورت محسوس کرے۔

اور جہاں ضرورت محسوس نہ ہو، وہاں ثبوتِ حرمت کا فتویٰ دے دیا جائے تاکہ خروج عن المذہب بوقتِ ضرورت اور بقدرِ ضرورت ہی ہو۔

مثلاً ایک شخص بعد از نکاح اپنی ساس کے ساتھ دواعیِ وطی کا ارتکاب کرتا ہے اور پھر اپنی بیوی کو تین طلاقیں یا ایک طلاقِ بائنہ دے دیتا ہے، تو ایسی صورت میں چونکہ شوہر خود ہی بیوی کو طلاق دے چکا ہے، اس لیے یہاں دواعی کی بناء پر عدمِ حرمتِ مصاہرت کا فتویٰ نہ دیا جائے بلکہ اسے حرمت ہی کا فتویٰ دیا جائے۔

(۲)...... مذہبِ غیر پر فتویٰ دینے کے لیے ضرورت کا تحقق ہی کافی ہے، یہ دیکھنے کی ضرورت نہیں کہ مسئلہ قطعی ہے یا ظنی، دلیل ضعیف ہے یا قوی، اور مسئلہ کا مدار قیاس پر ہے یا نص پر۔

لہٰذا زیرِ بحث مسئلہ میں مذہبِ غیر پر فتویٰ دینے کے لیے دلائل کی تضعیف کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ اوّلاً تو دلائل کی تضعیف یا تقویت مفتی مجتہد کا منصب ہے، مفتی مقلد کا منصب **اتباع ماثبت ترجیحہ عن اھلہٖ** ہے۔

ثانیاً: یہ طریقہ اختیار کرنے سے غیر مقلدین کو مذہبِ حنفی پر اعتراض کا موقع ملتا ہے، جبکہ ہمارا مقصود اس کے بغیر بھی حاصل ہوسکتا ہے، وہ یہ کہ ضرورت کی وجہ سے مذہبِ غیر پر فتویٰ دیدیا جائے، خواہ دلائل کی رو سے اپنا مذہب قوی ہی کیوں نہ ہو؟

(۳)......جس طرح فقہ حنفی کے مسائل میں "**ثبوت حرمۃ المصاھرۃ بالدواعی**" کی نسبت قبل از نکاح و بعد از نکاح میں کوئی فرق نہیں، اسی طرح ان نصوص میں بھی اس حوالے

---

[1] ہم نے اپنے مضمون میں قبل از نکاح و بعد از نکاح کی بعض صورتوں میں مشکلات کا تذکرہ کردیا ہے، فلہٰذا اگر وقوعِ فعل کے بعد حرمت کا حکم لگانے میں ایسی مشکلات ہیں جن کا شریعت مجتہد فیہ مسئلہ میں گنجائش کے لیے اعتبار کرتی ہے، تو گنجائش دی جاسکتی ہے۔ محمد رضوان

سے کوئی فرق نہیں، جن سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے۔ [1]

فقط والسلام

محمد رفیق۔ ۵/صفر الخیر ۱۴۲۹ھ

دار الافتاء والتحقیق، الہلال مسجد، چوبرجی پارک، لاہور

(9)......ایک مفتی صاحب کی اس مضمون پر رائے

(لاہور)

مبسملاً وحمدلاً ومصلیاً ومسلماً

بخدمت عزیز القدر حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

حرمتِ مصاہرۃ میں بعد از نکاح جن مفاسد سے بچنے کے لیے مذہبِ غیر پر فتویٰ دینے کی گنجائش نکالنے کی تجویز فرما رہے ہیں، یہ تو بہت سے فتنوں کا باعث ہوگی، کیونکہ ابھی تک تو لوگ ڈر کی وجہ سے اس کا ارتکاب نہیں کرتے، لیکن جب مذہبِ غیر پر فتویٰ دیدیا جائے گا، اور گنجائش دیدی جائے گی تو لوگ جری اور دلیر ہوجائیں گے، جیسا کہ طلاقِ ثلاثہ میں غیر مقلدین سے لوگ فتویٰ لے کر حرام کاری میں مبتلا ہوجاتے ہیں اور کہتے یہ ہیں کہ آخر وہ بھی تو مسلمان ہیں؛ لہٰذا ان کے فتویٰ پر ہم نے عمل کرلیا تو کون سے اسلام سے خارج ہوگئے؟

بنابریں احقر کی رائے تو یہ ہے کہ فقہ حنفی کے مطابق ہی فتویٰ دیا جائے کہ قبل از نکاح اور بعد از نکاح حکم میں کوئی فرق نہیں، اس طرح لوگ ڈر کی وجہ سے اس کا ارتکاب نہیں

---

[1] مگر اس مسئلہ کے استدلال میں پیش کئے گئے کئی آثار ایسے ہیں، جن میں عقدِ نکاح وملکِ یمین قائم ہونے کی صورت میں حرمت پر دلالت پائی جاتی ہے، جو کہ زنا ودواعیِ زنا سے الگ صورت ہے، جیسا کہ مولانا زاہد صاحب زید مجدہٗ کے مضمون میں مفصلاً مذکور ہے۔ محمد رضوان۔

کریں گے۔ [1]

فقط واللہ اعلم بالصواب

کتبہٗ ....خادم۔دارالافتاء............لاہور۔۲۶/صفر۱۴۲۹ھ

(10)......مولانا محمد حنیف خالد صاحب زید مجدہٗ

(استاذ: جامعہ دار العلوم کراچی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

گرامی قدر جناب حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب مدظلہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

مزاج گرامی!............حرمت مصاہرت والے مسئلے میں دل یہی چاہتا ہے کہ حنفیہ کے محتاط مسلک کو نہ چھوڑا جائے اور عوام الناس کو اس مسئلے کی نزاکت سے باخبر کیا جائے۔

نیز نازک مسئلے کے پیشِ نظر مسلمان مردوں اور عورتوں میں باہمی اختلاط سے بچنے اور پردے کی اہمیت پر زور دیا جائے، اس سے شرم وحیاء کے تقاضوں پر عمل کا داعیہ بھی پیدا ہوگا۔

---

[1] مگر ناقص خیال کے مطابق اوّلاً تو لوگوں کے جری ہونے کے لیے اس کی گنجائش نہیں دی جارہی، بلکہ مجبوری کی صورت میں دی جارہی ہے، دوسرے مستفتی کے حالات کو پیشِ نظر رکھ کر جب مجبوری کی بنیاد پر اس کی وضاحت کرتے ہوئے توبہ واستغفار کے ساتھ فتویٰ دیا جائے گا تو پھر فتنے سے حفاظت رہے گی، جیسا کہ مضمون کے آخر میں اس کی وضاحت کردی گئی ہے، تیسرے بعض صورتیں خطأً وغیرہ کی ایسی بھی ہیں جن میں مبتلیٰ بہ گنہگار بھی نہیں ہوتا؛ اور چوتھے گنجائش دینے کی ایک وجہ خود یہ بھی ہے کہ آج کل بہت سی صورتوں میں زوجین میں تفریق مشکل ہوتی ہے، اور وہ اسی طرح گناہ میں مبتلا رہ کر زندگی گزارتے ہیں، اس کی گنجائش سے ان کو خود گناہ سے بچانا مقصود ہے۔

جہاں تک تین طلاق کا مسئلہ ہے تو وہ چونکہ جمہور فقہاء کے مابین اجماعی ہے، اور فقہاء نے اس سے ہٹ کر فتوے یا فیصلے کو اختلاف کے بجائے خلاف سے تعبیر فرمایا ہے، اور قضائے قاضی جو کہ رافعِ اختلاف ہوتا ہے، اس کو بھی اس مسئلے میں معتبر نہیں مانا (بخلاف مسئلة حرمة المصاهرة)

لہٰذا تین طلاق کی مثال مسئلہ مبحوث فیہ سے فارق معلوم ہوتی ہے؛ اور غور کیا جائے تو لوگوں کے ایمان کی حالت خود مجتہد فیہ مسئلہ میں گنجائش کی متقاضی ہے۔ واللہ اعلم۔ محمد رضوان۔

مذہب غیر پرفتوی دینے میں بہر حال کچھ نہ کچھ حجاب وشرم وحیاء کے احکام پر زد پڑنے کا خطرہ ہے۔ خیر یہ تو بندہ نے اپنے ذہن میں جو کچھ تھا لکھ دیا ہوسکتا ہے غلط ہو۔ [1]

مجھے تو آپ کا شکریہ ادا کرنا ہے کہ آپ نے مہربانی فرما کر بندہ کے نام بھی رسالہ ارسال فرمایا اور بندہ کو بھی اس سے استفادے کا موقع عنایت فرمایا۔

فجزاکم اللہ تعالی خیر الجزاء، دعاؤں کی درخواست ہے۔

والسلام

محمد حنیف خالد عفی عنہ

۱۰/ربیع الثانی ۱۴۲۹ھ جامعہ دارالعلوم کراچی

(11)......مولانا مفتی منظور احمد صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء: ادارہ غفران، راولپنڈی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

استاذ مکرم حضرت مولانا محمد زاہد صاحب دامت برکاتہم، شیخ الحدیث ونائب مہتمم جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد کے تحریر کردہ تفصیلی مقالے ''**حرمة المصاهرة بالزنا ومقدماته**'' کی تلخیص ''**المشاكل الحاضرة فی حرمة المصاهرة**'' سے استفادہ کا موقع ملا۔ [2]

جس میں بڑی تفصیل سے حرمتِ مصاہرت کی غیر مجتہد فیہ اور مجتہد فیہ صورتوں کو ذکر کیا گیا

---

[1] جناب نے اپنے مکتوب میں جس خطرہ وخدشہ کا اظہار کیا ہے اس سے بندہ کو اتفاق ہے، لیکن اگر حجاب وحیاء کے احکام اور تقاضوں کی برابر تبلیغ رکھی جائے اور مخصوص حالات میں اس فتویٰ کو محدود رکھا جائے تو اس سے مذکورہ تقاضے واحکام متأثر ہونے کا خدشہ نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

[2] اور اب تلخیص کے بجائے پورا مضمون ہی کتابت کرا کر رسالہ ہٰذا کا حصہ بنا دیا گیا ہے، کیونکہ متعدد اہلِ علم حضرات کی طرف سے اس مقالہ کی عدمِ دستیابی کی شکایت تھی۔ محمد رضوان

ہے، اور دلائل سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ زنا اور مقدماتِ زنا سے حرمتِ مصاہرت کا ثابت ہونا مجتہد فیہ مسئلہ ہے، اور موجودہ حالات میں حنفیہ (جن کے نزدیک زنا اور مقدماتِ زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے) کے مذہب کو اختیار کرنے سے شدید مشکلات اور حرج لازم آتا ہے، اس لئے علماء اور مفتیانِ کرام کو اس بات کی طرف متوجہ کیا گیا ہے کہ وہ لوگوں کو اس حرج اور مشکل سے نکالنے کا کوئی جائز راستہ تلاش کریں، جس میں ایک راستہ یہ ہوسکتا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے ان فقہاء کے قول کو اختیار کرلیا جائے، جو زنا اور مقدماتِ زنا سے حرمتِ مصاہرت کے قائل نہیں۔

حضرت استاذِ مکرم کا یہ مقالہ اپنے موضوع پر انتہائی جامع اور مدلل ہے، حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب مدظلہم کی تلخیص، بعض حوالہ جات، حواشی اور آخر میں کسی مسئلہ کے مجتہد فیہ بننے کے لئے اصول کے اضافے نے اسے مزید مفید بنادیا ہے۔

میری ناقص رائے میں ایک تو مسئلہ مجتہد فیہ ہے، دوسرے حنفیہ نے زنا سے حرمتِ مصاہرت کا حکم احتیاط کی وجہ سے لگایا ہے، تیسرے دواعی ومقدماتِ زنا کو احتیاطاً وطی کے قائم مقام کرکے ان سے بھی حرمت کو ثابت کیا گیا ہے، جو احتیاط در احتیاط ہے۔

اس وجہ سے ایسی صورت جہاں واقعتاً متاثرہ خاندان اس کی وجہ سے مشکلات کا شکار ہو، وہاں ''الضرر یزال'' ''المشقة تجلب التیسیر'' اور ''ماضاق امر الا اتسع'' جیسے اصول کی روشنی میں دوسرے مذہب کو اختیار کرکے حرج سے نکالنے کی گنجائش ہونی چاہئے۔

خاص کر بعد از نکاح دواعی وطی سے حرمت کے عدمِ ثبوت کے بارے میں شافعیہ کے قول کو اختیار کرلینا چاہئے، کیونکہ ضرورت وحرج میں بھی محض احتیاط یا احتیاط در احتیاط پر اصرار مقصدِ شریعت اور خود حنفیہ کے اصول کے خلاف ہے۔ والسلام

منظور احمد ۵/۱۱/۱۴۳۱ھ دارالافتاء: ادارہ غفران، راولپنڈی

(12)......مولانا مفتی محمد عالمگیر صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء: جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بگرامیٔ خدمت جناب حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

مزاجِ گرامی! آنجناب کی طرف سے علمی وتحقیقی سلسلہ نمبر(۱۱)''المشاکل الحاضرۃ فی حرمۃ المصاہرۃ'' کا مسودہ موصول ہوا، جس میں نفسِ مسئلہ کے ساتھ بعض اہلِ علم کی آراء اوران پر جناب کا تبصرہ بھی شامل ہے، یہ آنجناب کی ذرہ نوازی اور حوصلہ افزائی ہے کہ اس رسالہ کی اشاعتِ ثانیہ سے قبل بندہ کو یاد فرمایا۔ فجزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء فی الدارین۔

بندہ اپنے آپ کو اس کا اہل نہیں سمجھتا کہ کسی مسئلہ کے بارے میں اپنی ''رائے'' لکھے، کیونکہ یہ فقہاء اور بلند پایہ مفتیانِ کرام کا منصب ہے، البتہ چند معروضات پیشِ خدمت ہیں۔

(۱)...... بندہ کا رجحان اسی رائے کی طرف ہے جسے حضرت استاذِ مکرم مولانا محمد زاہد صاحب مدظلہم نے تحریر فرمایا ہے، اور جسے مذکورہ رسالہ کے اخیر میں آنجناب نے بھی اختیار فرمایا ہے، کہ مضرات ومفاسد کے تحقُّق کی صورت میں شافعیہ وغیرہ حضرات رحمہم اللہ کے قول کے مطابق گنجائش دے دینا مناسب ہے، اور مشکلات کے تحقق کی صورت میں قبل از نکاح اور بعد از نکاح کا کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے، اور عصرِ حاضر میں حضرات حنفیہ رحمہم اللہ کے مذہب کے موافق فتویٰ دینے میں عموماً وہ مشکلات متحقق ہو ہی جاتی ہیں، جن کا ذکر حضرت استاذِ مکرم مدظلہم نے اپنے مقالہ میں فرمایا ہے، اور یقیناً یہ مشکلات ومفاسد ایسے ہیں کہ جن سے صرفِ نظر نہیں کیا جاسکتا۔

(۲)......علمی وفقہی مسائل میں مختلف آراء اور ان پر نقد وجرح سے ایک فائدہ یہ حاصل

ہوتا ہے کہ مسائل منقح ہوکر سامنے آجاتے ہیں، نیز بہت سے مخفی گوشوں سے آگاہی بھی ہوجاتی ہے۔

زیرِ نظر مسودہ کے آخر میں مجتہد فیہ کی جو بحث مختصراً آگئی ہے، اس سے یہ فائدہ بھی بحمداللہ حاصل ہورہا ہے، ممکن ہے کہ جن نامعلوم مفتی صاحب کے حوالہ سے اس موضوع پر بحث کی گئی ہے، ان کے علاوہ دیگر بعض حضرات بھی حرمتِ مصاہرت کے مبحوث عنہ مسئلہ کو منصوص اور غیر مجتہد فیہ سمجھتے ہوں، حضرت استاذِ مکرم مولانا محمد زاہد صاحب مدظلہم کے مقالہ ''عدالتی تنسیخِ نکاح کا شرعی حکم'' کے اقتباسات سے بحمداللہ یہ مسئلہ بھی کافی منقح ہوگیا۔

آخر میں ایک مرتبہ پھر یاد فرمانے کا شکریہ، حق تعالیٰ آنجناب اور جناب کے ادارے کے تمام رفقاء کی خدمات کو قبول فرمائیں، اور انہیں مفید اور نافع بنائیں۔ والسلام

محمد عالمگیر ۱۲/۱۱/۱۴۳۱ھ

دارالافتاء: جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد

(13)......مولانا مفتی محمد امجد حسین صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء: ادارہ غفران، راولپنڈی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرمتِ مصاہرت پر حضرت مفتی محمد رضوان صاحب کے تجزیات پر مشتمل یہ رسالہ جو دراصل حضرت مولانا محمد زاہد صاحب دامت برکاتہم کے مقالہ کی تلخیص سے مستفاد ہے، وقت کی ایک درپیش ضرورت کو پورا کرنے کی طرف پیش قدمی ہے، اس ملخّص رسالے کا بھی پورا حاصل اور نچوڑ رسالہ کے آخری عنوان ''مشکلات سے نجات اور مذہبِ غیر پر فتوے کی ضرورت'' کے تحت بہت منقح و منضبط انداز میں سمو گیا ہے۔

بندہ کے ناقص خیال میں یہ نتیجہ و نچوڑ اس مسئلہ کے متعلق افراط و تفریط کے بیچوں بیچ ایک خطِ

مستقیم فراہم کرتا ہے، اور ہر طرح سے مبنی براعتدال ہے، جس میں مقاصدِ شرعیہ کی پاسداری، دفع حرج ومشقت اور تنگی کے متعلق قواعد واصولِ فقہیہ کی رعایت اور عامۃ المسلمین پر شفقت اور امتِ محمدیہ کی خیر خواہی سب چیزیں ملحوظ ہیں، اربابِ بصیرت اور اہلِ نظر حاملینِ علم پر یہ امور مخفی نہیں ہیں۔

باقی جن اہلِ علم کو رسالہ کے آخر میں مذکورہ بالا عنوان کے تحت محررہ نتیجہ سے باوجود متعلقہ قیودات وتفصیلات کے بھی اتفاق واطمینان نہ ہو، تو وہ فیمابینہٗ وبین اللہ امانت ودیانت کے ساتھ اور اپنی فقہی بصیرت کی روشنی میں جو کچھ حق سمجھتے ہیں، اسی پر قائم وکاربند رہنا ان کا حق ہے۔

ھم رجال ونحن رجال، فان فی ھذا المقام للمقال مجال، واللہ تعالیٰ اعلم بحقیقۃ الحال.

لیکن ایسے مواقع پر جو بعض حضرات غیر معمولی جمود یا تنگ نظری کا مظاہرہ فرماتے ہیں، جو بسا اوقات غلو اور فقہی تعصب کی حدوں کو چھونے لگتا ہے، ان سے ہمیں ایک گونہ شکایت ہے، ان کی خدمت میں محض اتنی گزارش کے ساتھ معاملہ اللہ کے سپرد کرتے ہیں کہ دین میں ''غلو'' کا مفہوم ومصداق کیا ہے، اور اس ''غلو فی الدین'' کی شرعی حیثیت کیا ہے، اور سورہ مائدہ اور سورہ نساء میں اہلِ کتاب کو مکرر ومؤکد طور پر جس غلو فی الدین سے منع کیا گیا ہے (جس کی تفصیلات کتبِ تفسیر روح المعانی، ابنِ کثیر وغیرہ میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں)

آیا یہ ان کے ساتھ ہی خاص تھا یا امتِ محمدیہ کے لئے بھی احکامِ شرع کے باب میں ''غلو فی الدین'' کی ممانعت ہے (جس کی بنیاد محولہ بالا آیاتِ کریمہ اشارت یا دلالۃ النص کی حیثیت سے فراہم کرتی ہیں)؎

ہزار نکتہ در یکجا زمو باریک تر اند	نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند

محمد امجد حسین ۲۷/۱۲/۱۴۳۱ھ

دارالافتاء والاصلاح: ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

ختم شد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی وتحقیقی سلسلہ

اجتماعی ذکر کی مجلسوں

کا شرعی حکم

مروَّجہ مجالسِ ذکرودرودشریف منعقد کرنے اوران میں شریک ہونے کا شرعی حکم، قولی وفعلی ذکر، احادیث وروایات اور کتبِ فقہ میں وارِدشُدہ مجالسِ ذکر کی حقیقت، بلندآواز سے ذکرکرنے، ضرب لگانے اوروجد میں آنے کی شرعی حیثیت، صحابۂ کرام، محقق علمائے دین اوراکابرِ امت کی تصریحات، فقہائے کرام اورصوفیائے کرام کے مؤقف میں ظاہری ٹکراؤاورکئی شبہات کا حل، عربی عبارات اورحوالہ جات کی روشنی میں مسئلہ ھٰذا پرمفصّل ومدلّل بحث، دیگراہلِ علم حضرات کی آراءوتبصرے۔

مؤلف

مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی وتحقیقی سلسلہ

اور

احادیثِ ذکر

مروّجہ مجالسِ ذکر اور احادیثِ ذکر پر علمی وتحقیقی کلام
اور متعدد علمی شبہات کا ازالہ

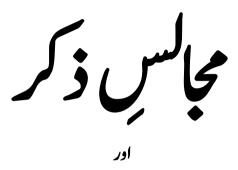
مصنّف
مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تحقیق طلاق بالکتابۃ والاکراہ

یعنی

تحریری اورزبردستی طلاق کی تحقیق

زبردستی کی صورت میں زبانی وتحریری طلاق کے وقوع وعدمِ وقوع اور بیوی کے سامنے موجود ہونے کی صورت میں طلاق بالکتابۃ واقع ہونے نہ ہونے کی تحقیق پر

ادارہ غفران کی مجلسِ علمی کی تفصیلی تحقیق

دارالعلوم کراچی کی رائے

طلاق الہازل بالکتابۃ پر دارالعلوم کراچی کا فتویٰ

اہلِ علم حضرات کی آراء وتبصرے

اوراس سلسلہ میں متعدد فقہی شبہات کا ازالہ

مرتب

مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

فہرست

مضامین	صفحہ نمبر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تمہید

(از مرتب)

ادارہ غفران سے جمادی الاولیٰ ۱۴۲۶ھ/ جولائی ۲۰۰۵ء کو علمی وتحقیقی سلسلہ کے عنوان سے ایک رسالے کا اجراء کیا گیا تھا، جس کا مقصد اپنے فقہی مقالات وتحقیقی کام کو اہلِ علم، وار بابِ فقہ وافتاء تک پہنچانا تھا، اور اہلِ علم حضرات کی آراء، نقد ونظر، تصویب وتصدیق اور تنقیح وتحقیق کی روشنی میں باہم افادہ واستفادہ سے گزر کر مختلف الجھے ہوئے اور قابلِ تنقیح مسائل کی گتھیاں سلجھانی تھیں۔

اس سلسلہ کے تحت اب تک کئی تحقیقات اور مقالہ جات بحمد اللہ تعالیٰ شائع ہو چکے ہیں۔

زیرِ نظر موضوع، تحقیق طلاق بالکتابۃ والاکراہ کے نام سے اس سلسلہ کے پہلے شمارہ میں شائع ہوا تھا، جس کی اشاعت کے بعد مختلف اہلِ علم حضرات کی اس موضوع پر آراء موصول ہوئیں، بعد کے ایڈیشن میں پہلے شمارہ کا مضمون مع تمہید کے اور اس مضمون پر موصول ہونے والی آراء وتبصروں اور نقد وجرح کو اہلِ علم حضرات کے لئے شائع کیا گیا۔

اور اب جب کہ ایک مدت بعد دوبارہ اس رسالہ کی اشاعت ہو رہی ہے، بلکہ متعدد اہلِ علم حضرات کی خواہش پر ان مقالہ جات کی مرحلہ وار اور مجلد انداز میں اشاعت کی جا رہی ہے، بندہ نے اس کی ایک مرتبہ پھر نظرِ ثانی کی ہے، اور اس سلسلہ میں مزید کچھ پہلوؤں پر کلام کیا ہے۔

اور آخر میں حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہائے کرام کے اس سلسلہ میں اقوال کو بھی اجمالی انداز میں شامل کیا ہے۔ فقط

محمد رضوان 2/ صفر المظفر/ 1437ھ، 15/ نومبر/ 2015ء ادارہ غفران راولپنڈی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نقشِ اول

(مفتی محمد رضوان)

عرصۂ دراز سے محسوس کیا جارہا تھا کہ اہلِ علم خصوصاً فقہی و تحقیقی ذوق رکھنے والے حضرات کے لئے ایک ایسے رسالہ کا اجراء ہونا چاہئے جو خالص علمی وفقہی اور تحقیقی بنیادوں پر مبنی ہو، اور اس کا دائرہ صرف علمی حلقہ تک محدود رکھا جائے، تاکہ علمی، فقہی اور تحقیقی حوالہ سے کُھل کر بات کی جاسکے۔

ایسی بحثیں جو خالص علمی، فقہی اور تحقیقی انداز کی ہوتی ہیں، ان کی عام رسائل ومجلّات میں اشاعت سے اگرچہ مخصوص علمی طبقہ کو تو کچھ فائدہ ہوجاتا ہو، لیکن عوام الناس کی ذہنی سطح سے یا تو وہ بحثیں بالاتر ہوتی ہیں، یا پھر کم علم لوگوں تک ان بحثوں کے پہنچنے سے کئی قسم کے مفاسد اور فتنے پیدا ہوتے ہیں، اور اسی کا نتیجہ پھر یہ ہوتا ہے کہ کم علم لوگ خالص فقہی اور علمی مسئلوں کو تختۂ مشق بنا کر اپنی خواہشات کی تسکین کرتے ہیں۔

آج کل ویسے بھی عموماً فقہی و علمی انداز کی بحثوں میں دلچسپی کا ذوق اس لئے روز بروز ختم ہوتا جارہا ہے کہ مسابقت اور تشجیع کی صورتیں تقریباً معدوم ہوگئی ہیں، جب تک کسی مکتب، مدرسہ یا جامعہ کا کوئی اصطلاحی طالبِ علم ہوتا ہے، اس وقت تک تو تعلیمی کارکردگی پر تشجیع اور انعامات کا کچھ سلسلہ قائم رہتا ہے، لیکن اصطلاحی طالبِ علمی کی فہرست سے نکلنے کے بعد پھر خواہ کوئی کتنی ہی عرق ریزی اور انتھک محنت کے ساتھ کوئی علمی، فقہی اور تحقیقی کام کرے اس کی حوصلہ افزائی کا عام طور پر کوئی خاطر خواہ اہتمام نہیں کیا جاتا، بلکہ بعض تو اس قسم کے کاموں کی افادیت ہی کو تسلیم نہیں کرتے، اور اس سے بڑھ کر مختلف قسم کی باتیں ایسے شخص کے متعلق تحاسد وتباغض کی وجہ سے کی جانے لگتی ہیں، اس وجہ سے اولاً تو علمی ذوق رکھنے والے طلبہ وعلماء

اس کام کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتے اور ہوتے بھی ہیں تو ان کے اس کام کی اشاعت اور دوسروں کے لئے افادہ واستفادہ کا کوئی خاص نظم نہیں ہوتا۔

اس کے علاوہ افتاء کی ذمہ داری سے منسلک بہت بڑا طبقہ وہ ہے، جس کی زندگی کی ان قیمتی قیمتی تحقیقات کا دائرہ جن کی پوری قوم کو ضرورت تھی ایک مستفتی تک محدود ہوکر رہ جاتا ہے، ان کی اشاعت تو دور کی بات ہے، حفاظت کا بھی کوئی انتظام نہیں ہوتا۔

حالانکہ ہر دور کے فقہاء وعلماء کی ذمہ داریوں میں سے یہ بھی ہے کہ وہ اپنے میدان کے دوسرے اہلِ علم حضرات کی آراء سے آگاہی کا اہتمام کریں۔

ایسے بے شمار واقعات کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے کہ ایک مفتی صاحب نے کسی مسئلہ پر تحقیق کر کے کوئی رائے قائم کرلی اور پھر اس کے مطابق تحریری وتقریری طور پر تبلیغ بھی شروع کردی اور اس کے مقابلہ میں دوسرے صاحب نے بھی یہی طرزِ عمل اختیار کیا، مدتِ دراز تک ایک دوسرے کی تحقیقات سے دونوں بے خبر رہے، لیکن ایک مدت بعد جب ایک دوسرے کی رائے سے آگاہ ہونے کا موقع میسر آیا تو رائے تبدیل ہوگئی اور اپنی سابقہ رائے سے رجوع کرلیا گیا، لیکن مدتِ دراز تک عوامُ الناس میں جس چیز کی تبلیغ کی جاتی رہی ہو، ظاہر ہے کہ اس کی تلافی آناً فاناً ہونا کوئی آسان کام نہیں، دوسری طرف عوامُ الناس کے مزاجوں میں اس درجہ کا تدیّن عام طور پر نہیں رہا کہ وہ مدتِ دراز کے بعد رجوع کرلینے پر آسانی سے اپنا مؤقف تبدیل کرلیں۔

پھر اس وقت جو فضا علمی حلقہ کی طرف سے تشتت، انتشار وتفرق بلکہ جمود وخمود کی قائم ہے اس کی وجہ سے اب مسلکِ حقّہ کے تحفظ کے لئے روز بروز مشکلات میں اضافہ ہوتا ہوا محسوس ہوتا ہے، اور ایک بہت بڑا طبقہ مسائل ومشکلات کا حل نہ نکالے جانے کی وجہ سے مسلکِ حقہ سے متنفر ومتوحش ہورہا ہے۔

ان حالات میں ضرورت تھی کہ اہلِ علم بطورِ خاص فقہی ذوق رکھنے والے حضرات کی طرف

سے ان فتنوں کا سدِّ باب کرنے کا انتظام ہوتا، لیکن بدقسمتی کی وجہ سے اس سے تو عمومی انداز میں، جس کی ضرورت تھی محرومی رہی، اب ''مَالَایُدْرَکُ کُلُّہٗ لَایُتْرَکُ کُلُّہٗ'' کے قاعدہ کے تحت جس کے اختیار اور وسعت میں جتنا کچھ ہو اس میں اسے کوتاہی نہیں کرنی چاہئے۔

یہ دعویٰ تو ہرگز بھی نہیں کیا جاسکتا کہ اس ضرورت کی پورے طریقہ سے تلافی ایک مختصر اور چھوٹے سے رسالہ سے ہوسکتی ہے، لیکن یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اس ضرورت کو حاصل کرنے کے لئے یہ ''علمی و تحقیقی سلسلہ'' بارش کا پہلا قطرہ ہے۔

اللہ کرے کہ اہلِ علم حضرات اس سلسلہ میں کم از کم اپنی علمی صلاحیتوں کو استعمال کر کے ایک خلا کو پُر کرنے میں مدد دیں، اور علمی و تحقیقی کام میں ایک دوسرے کی معاونت اور رفاقت کی طرف متوجہ ہوں۔

فقط

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان

۱۴۲۶/۵/۴ھ

نظرِ ثانی: 2/صفر المظفر/1437ھ، 15/دسمبر 2015ء

ادارہ غفران۔ راولپنڈی۔ پاکستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تحقیق طلاق بالکتابۃ والاکراہ

یعنی

تحریری اورزبردستی طلاق کی تحقیق

الاستفتاء:

﴿الف﴾......مکرَہ کی طلاق تلفظاً واقع ہوتی ہے یانہیں؟

﴿ب﴾...... بیوی سامنے موجود ہوتو اس پر طلاق بالکتابت (بجائے زبان سے دینے کے) واقع ہوجائے گی یانہیں اگر واقع نہیں ہوتی تو اس کی کیا وجہ ہے۔فتاویٰ محمودیہ ج ۱۲ص ۵۹۳و۶۱۶ کے سوال وجواب کے مطابق بیوی سامنے موجود ہوتو طلاق بالکتابۃ کا اعتبار نہیں جس میں شامی مسائل شتی اور شرح حموی کی عبارات سے استدلال کیا گیا ہے، اور حاجت کے مفہوم سے ظاہر ہورہا ہے کہ جب بیوی سامنے ہواور زبان سے طلاق دینے پر قدرت ہوتو تحریر بلاضرورت وحاجت ہے لہٰذا ناقابل اعتبار ہے۔اس پر غور کی ضرورت ہے؟

﴿ج﴾......مکرہ کی طلاق بالکتابت واقع ہوتی ہے یانہیں، کیا اس کے حق میں بیوی کے سامنے ہونے یانہ ہونے سے فرق پڑے گا یانہیں؟

﴿د﴾......طلاق بالکتابت میں اکراہِ ملجی یاغیر ملجی سے فرق پڑے گا یانہیں؟

مجلس مذاکرہ ادارہ غفران راولپنڈی کی تحقیق

ادارہ غفران راولپنڈی میں مندرجہ بالا امور وسوالات پر اجتماعی انداز میں غور وفکر ہوا۔

جس میں مندرجہ ذیل احباب شریک ہوئے:

(۱) مفتی شکیل احمد صاحب (۲) مفتی محمد رضوان صاحب (۳) مفتی عبداللہ صاحب (۴) مفتی محمد یونس صاحب (۵) مفتی ریاض محمد صاحب (۶) مفتی عبدالکریم صاحب (۷) مفتی محمد شاکر صاحب (۸) مفتی محمد امجد حسین صاحب (۹) مفتی مقبول الرحمٰن صاحب۔

شرکاءِ مجلس غور وفکر کرنے کے بعد جس نتیجہ پر پہنچے، اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الجواب:

بحث: زبردستی کی زبانی طلاق

﴿الف﴾...... عاقل بالغ شوہر اگر حالتِ اکراہ میں اپنی بیوی کو تلفظاً طلاق دے، تو حنفیہ کے نزدیک طلاق واقع ہوجاتی ہے (خواہ بیوی سامنے موجود ہو یا موجود نہ ہو، تاہم بیوی کی طرف طلاق کی اضافت صراحتاً یا دلالۃً ضروری ہے) وجہ یہ ہے کہ بیان میں کلام حجتِ اصلیہ ہے، اور حنفیہ کے نزدیک صریح طلاق میں تلفُّظ کافی ہے، خواہ رضاء ہو یا نہ ہو، فقہائے حنفیہ نے حالتِ اکراہ میں تلفظاً طلاق کے وقوع کو علی الاطلاق (بیوی کے سامنے ہونے نہ ہونے کی تفصیل کے بغیر) معتبر مانا اور اس کو حالت رضاء کی طرح نافذ قرار دیا ہے (ملاحظہ ہو: عبارات نمبر 1 تا 7، اور عبارت نمبر 18 کا یہ جملہ ''لأن الأصل فی البیان هو الکلام، لأنه وضع له'')

(1)......وهو كونه يشترط فيه الرضا ومع الإكراه لا يوجد الرضا فأما العتق والطلاق فلا يشترط فيهما الرضا فيقع ألا ترى أن العتق والطلاق يقعان مع الهزل لعدم اشتراط الرضا فيهما (تكملة البحرالرائق للطورى، ج ٨ ص ٨٥، كتاب الاكراه، القصاص من المكره)

(2)...... قوله :(ولو مكرها) أى (يقع الطلاق .ناقل)ولو كان الزوج مكرها على إنشاء الطلاق لفظا(البحر الرائق، ج ٣ ص ٢٦٤، كتاب الطلاق)

(3)...... وفى البحر أن المراد الإكراه على التلفظ بالطلاق، فلو أكره على أن يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا، كذا فى الخانية (ردالمحتار، ج ٣ ص ٢٣٦، كتاب الطلاق، ركن الطلاق)

(4)...... فى حاشية الطحطاوى على الدر: والاصل عندنا ان كل مايصح مع الهزل يصح مع الاكراه لان مايصح مع الهزل لايحتمل الفسخ وكل مالايحتمل الفسخ لايوثرفيه الاكراه(طحطاوى على الدر المختار، ج٢ ص ١٠٦، كتاب الطلاق)

(5)...... فأما إذا كان على التصرفات الشرعية فنقول -وبالله التوفيق - التصرفات الشرعية فى الأصل نوعان :إنشاء وإقرار، والإنشاء نوعان : نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله أما الذى لا يحتمل الفسخ فالطلاق والعتاق والرجعة والنكاح واليمين والنذر والظهار والإيلاء والفىء فى الإيلاء والتدبير والعفو عن القصاص، وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا وعند الشافعى -رحمه الله -لا تجوز (بدائع الصنائع ج ٧ ص ١٨٢ كتاب الاكراه،فصل فى بيان حكم ما يقع عليه الإكراه)

(6)...... فعلم أن لا تأثير للإكراه فى نفى الحكم المتعلق بمجرد اللفظ عن اختيار، بخلاف البيع؛ لأن حكمه يتعلق باللفظ وما يقوم مقامه مع الرضا وهو منتف بالإكراه(فتح القدير ج ۳ ص ۴۸۸، كتاب الطلاق، باب طلاق السنة)

(7)...... الاكراه لا ينافى الاهلية على مابينا وعدم صحة بعض الاحكام كالبيع والاجارة والاقارير لمعنى راجع الى التصرف وهو كونه يشترط فيه الرضاء ومع الاكراه لايوجدالرضاء. فاماالعتق والطلاق فلايشترط فيهما الرضاء فيقع ألاترىٰ انهما يقعان مع الهزل لعدم اشتراط الرضاء فيهمابخلاف البيع واخواته (حاشية كنزالدقائق، ص ۳۸۷، كتاب الاكراه)

البتہ حنفیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہائے کرام حالتِ اکراہ کی طلاق کو موثر و معتبر قرار نہیں دیتے، بالخصوص جبکہ اکراہ شدید ہو مثلاً قتل، قطع، ضرب مبرح وغیرہ۔ [1]

---

[1] الإكراه هنا معناه :حمل الزوج على الطلاق بأداة مرهبة.
وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم وقوع طلاق المكره إذا كان الإكراه شديدا، كالقتل، والقطع، والضرب المبرح، وما إلى ذلك، وذلك لحديث النبى صلى الله عليه وسلم :لا طلاق ولا عتاق فى إغلاق وللحديث المتقدم :إن الله وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ولأنه منعدم الإرادة والقصد، فكان كالمجنون والنائم، فإذا كان الإكراه ضعيفا، أو ثبت عدم تأثر المكره به، وقع طلاقه لوجود الاختيار .وذهب الحنفية إلى وقوع طلاق المكره مطلقا؛ لأنه مختار له بدفع غيره عنه به، فوقع الطلاق لوجود الاختيار .وهذا كله فى الإكراه بغير حق، فلو أكره على الطلاق بحق، كالمولى إذا انقضت مدة الإيلاء بدون فىء فأجبره القاضى على الطلاق فطلق، فإنه يقع بالإجماع (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۲۹، ص۱۷ و ۱۸، مادة "طلاق")
يرى الحنفية أنه لا تأثير للإكراه على التصرفات الشرعية التى لا تحتمل الفسخ أى الرد، ولا يشترط فيها الرضا، فتعتبر هذه التصرفات نافذة مع الإكراه؛ لأنها لا تقبل الفسخ، فتصبح لازمة . فلو أكره الرجل على الطلاق أو النذر أو اليمين أو الظهار أو النكاح أو الرجعة، أو الإيلاء أو الفىء فيه باللسان، أو العفو عن القصاص، وقع المكره عليه؛ لأنها تصرفات يستوى فيها الجدل والهزل، والإكراه فى معنى الهزل لعدم القصد الصحيح للتصرف فيهما، والأصل فيه حديث حذيفة ابن اليمان رضى الله عنه، وهو أن المشركين لما أخذوه واستحلفوه على أن لا ينصر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة، فحلف مكرها، ثم أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال :أوف لهم بعهدهم ونحن نستعين بالله عليهم وقد أخرج عبد الرزاق فى مصنفه عن ابن عمر أنه أجاز

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہائے کرام حالتِ اکراہ کی طلاق کو اس لئے معتبر و مؤثر نہیں مانتے،

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

طلاق المکرہ. ویؤیدہ عموم قولہ تعالی :(فإن طلقها فلا تحل له من بعد)الآیة.
والخلاصة :أن هذه التصرفات تصح وتلزم من المستکرہ.
ویری جمهور الأئمة غیر الحنفیة أن الإکراہ یؤثر فی هذه التصرفات، فیفسدها، فلا یقع طلاق المکرہ مثلا، لا یثبت عقد النکاح بالإکراہ ونحوهما .وهذا هو الأرجح.
واستدلوا بأن الله تعالی لما لم یرتب علی التلفظ بالکفر حالة الإکراہ أثرا فی قوله تعالی :(إلا من أکرہ وقلبه مطمئن بالإیمان)فلا یترتب علی أی تصرف قولی مع الإکراہ أی أثر.
وقد ثبت فی السنة أن خنساء بنت خزام الأنصاریة زوجها أبوها وهی ثیب، فکرهت ذلک، فأتت رسول الله صلی الله علیه وسلم، فرد نکاحها . ویؤیدها حادثة أخری وهی أن فتاة زوجها أبوها من ابن أخیه وهی کارهة، فجعل رسول الله صلی الله علیه وسلم الأمر إلیها وقال صلی الله علیه وسلم :لا طلاق فی إغلاق وفسر الشافعی الإغلاق بالإکراہ، وقال علیه السلام أیضا :إن الله تجاوز عن أمتی الخطأ والنسیان وما استکرهوا علیه أی رفع حکم الإکراہ وغیرہ .ثم إن هذه التصرفات لا تصح مع الإکراہ حتی لا یترتب علیها زوال حقوق الناس وأملاکهم بدون رضاهم.
وبناء علیه قال الشافعیة :إن طلاق المستکرہ وعتاقه وبیعه وإجارته ونکاحه ورجعته وغیرها من التصرفات لا تصح؛ لأن رفع حکم الإکراہ إنما یکون بانعدام الحکم المتعلق به، کوقوع الطلاق، وصحة البیع والنکاح.
وأما وجوب القصاص عندهم علی القاتل المستکرہ، فیستثنی من عموم الصیغة، تعظیما لأمر الدم، فإنه لا سبیل إلی استباحته، وتجب رعایة حرمته .
وأما حدیث :ثلاث جدهن جد وهزلهن جد :النکاح والطلاق والرجعة الذی تمسک به الحنفیة فهو ضعیف علی الأرجح، وأما حدیث حذیفة فهو حدیث مکذوب کما قال ابن حزم.
وأما ما روی عن ابن عمر أنه أجاز طلاق المکرہ، فیقدح فیه ما رواہ ابن حجر فی فتح الباری أن عبد الرزاق أخرج عن ابن عمر عدم جواز طلاق المکرہ فی قصة ثابت الأعرج، ویؤیدہ أن عدم جواز طلاق المکرہ روی عن ابن عمر فی سنن البیهقی، وفی صحیح البخاری، وفی موطأ مالک.
وأما ما استدل به الحنفیة من عموم قوله تعالی :(فإن طلقها فلا تحل له من بعد)فهو معارض لقوله تعالی :(ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم)والمستکرہ لم یطلق قط، بل إن حدیث لا طلاق فی إغلاق یقید إطلاق آیة الطلاق، حتی علی مذهب الحنفیة القائلین بأن هذا الحدیث ظنی، والظنی لا یقید القطعی؛ لأن هذه الآیة قیدت بحدیث مشهور وهو قوله صلی الله علیه وسلم :رفع القلم عن ثلاث :عن الصبی حتی یکبر (أو یعقل أو یحتلم)، وعن النائم حتی یستیقظ، وعن المجنون حتی یعقل أو یفیق فصارت ظنیة، فأصبحت بعدئذ صالحة لتقییدها بخبر ظنی (الفقه الاسلامی و ادلتہٗ للزحیلی، ج۶، ص ۴۴۵۱، الیٰ ۴۴۵۴، القسم الثالث، الفصل السابع عشر)

کیونکہ کئی احادیث میں اکراہ کو اس امت سے معاف قرار دیا گیا ہے۔ [1]

کیا اس مسئلہ میں مذاہبِ ثلاثہ یعنی جمہور کے قول پر فتویٰ دینا جائز ہے؟

اس سلسلہ میں بعض حضرات کا یہ موقف ہے کہ اس دور میں ظلم و جبر عام ہونے کی وجہ سے مکرہ کی طلاق بالتلفظ کے عدم وقوع پر دیگر فقہائے کرام کے قول کے مطابق فتوے کی گنجائش ہونی چاہئے۔ لیکن بعض حضرات کا اس سلسلہ میں فرمانا یہ ہے کہ چونکہ اس کے دوسرے جائز حل بھی ممکن ہیں، مثلاً مکرہ آہستہ آواز میں استثناء کرلے (ان شاء اللہ وغیرہ کہہ کر) ہاں اگر کسی کو

---

[1] عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " :إن الله تجاوز عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه (ابنِ حبان، رقم الحديث ٧٢١٩)

قال شعيب الارنؤط: إسناده صحيح على شرط البخارى، رجاله ثقات رجال الشيخين غير بشر بن بكر، فمن رجال البخارى (حاشية ابن حبان)

عن ابن عباس، عن النبى صلى الله عليه وسلم، قال :إن الله وضع عن أمتى الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه(سنن ابن ماجه، رقم الحديث ٢٠٤٥)

قال شعيب الارنؤط: حديث صحيح، وهذا إسناد منقطع، فإن عطاء (حاشية سنن ابن ماجه)

عن عقبة بن عامر، عن النبى -صلى الله عليه وسلم -قال -مثله مثل حديث قبله -عن النبى -صلى الله عليه وسلم "-وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ."

رواه الطبرانى فى الأوسط، وفيه ابن لهيعة، وحديثه حسن، وفيه ضعف (مجمع الزوائد، تحت رقم الحديث ١٠٥٠٢)

عن ثوبان، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :إن الله تجاوز لأمتى عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه(مسند الشاميين للطبرانى، رقم الحديث ١٠٩٠)

قال الهيثمى: رواه الطبرانى، وفيه :يزيد بن ربيعة الرحبى، وهو ضعيف (مجمع الزوائد، تحت رقم الحديث ١٠٥٠٤)

عبد الرزاق عن معمر عن هشام بن حسان عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم تجوز لأمتى النسيان والخطأ وما استكرهوا عليه قال أبو بكر وقد سمعته من هشام (مصنف عبد الرزاق، رقم الحديث ٢٠٥٨٨)

اس مسئلہ کا ہی علم نہ ہو تو یہ اس کا اپنا قصور ہے اور عام حالات میں شریعت جہالت کو عذر قرار نہیں دیتی (اس پر مزید کلام آگے اہلِ علم حضرات کی آراء کے ذیل میں ملاحظہ فرمائیں، اس لئے حالتِ اکراہ کی طلاق کو معتبر و مؤثر قرار دینا چاہئے) [1]

بحث: تحریری طلاق جبکہ بیوی سامنے موجود ہو

﴿ب﴾......حنفیہ کے نزدیک طلاق بالکتابت کئی قسم کی ہے:

(1)......مستبینہ (2)......غیر مستبینہ

مستبینہ وہ ہے جس کی لکھائی واضح ہو، جیسا کہ کاغذ وغیرہ پر روشنائی سے لکھا جاتا ہے۔ اور غیر

---

[1] بندہ کو یہ مضمون مرتب کرتے وقت اس مسئلہ میں مذہبِ غیر پر فتوے کی گنجائش معلوم نہ ہوتی تھی، مگر اب طویل حالات کا مشاہدہ کرنے اور جبر و اکراہ اور ظلم و جور کے عام ہو جانے کے بعد محسوس ہوا کہ واقعتاً اس مسئلہ میں جمہور فقہائے کرام کے قول پر فتوے دینے کی گنجائش ہونی چاہئے۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ اپنے ایک مکتوب میں فرماتے ہیں کہ:

اس مسئلہ میں کہ جس میں عام لوگ مبتلا ہیں، بہتر یہی ہے کہ سب سے آسان اور سہل امر پر فتویٰ دیں، اگر اپنے مذہب کے موافق نہ ہو سکے، تو جس مجتہد کے قول کے مطابق زیادہ آسانی اور سہولت ہو، اس پر فتویٰ دینا چاہئے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"یریداللہ بکم الیسر ولایرید بکم العسر"

(اللہ تعالیٰ تم پر آسانی کرنا چاہتا ہے، اور تنگی نہیں چاہتا)

اور ایک جگہ فرماتا ہے:

"یرید اللہ ان یخفف عنکم. وخلق الانسان ضعیفا"

(اللہ تعالیٰ تم سے تخفیف کرنا چاہتا ہے، اور انسان ضعیف پیدا کیا گیا ہے)

خلق پر تنگی کرنا اور ان کو رنج میں ڈالنا حرام اور خدا تعالیٰ کو ناپسند ہے، علمائے شافعیہ بعض ان مسائل میں، جن میں امام شافعی نے تنگی کی ہے، مذہبِ حنفی پر فتویٰ دیتے ہیں، اور لوگوں پر آسانی کرتے ہیں (مکتوباتِ امام ربانی، جلد۲، صفحہ ۳۸۴، ۳۸۵، دفترِ سوم، مکتوب نمبر ۲۲، مطبوعہ: ادارہ اسلامیات، لاہور)

اور بعض اہلِ علم حضرات "طلاق بالاکراہ" کے مسئلہ میں گنجائش کے قائل بھی ہیں۔

چنانچہ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب لکھتے ہیں کہ:

مذکورہ تفصیل کے مطابق اگر آپ کو طلاق دینے یا طلاق کا اقرار کرنے پر مجبور کیا گیا تو امام شافعی کے مسلک کے مطابق طلاق واقع نہیں ہوئی (کتاب الفتاویٰ پانچواں حصہ، ص ۱۰۴، کتاب الطلاق، مطبوعہ: زمزم پبلشرز، کراچی)

مستبینہ وہ ہے جس کی لکھائی واضح نہ ہو، جیسا کہ پانی یا ہوا میں لکھنا یا بغیر روشنائی کے ویسے ہی انگلی وغیرہ سے کسی چیز پر لکھنا، جس کے نقوش ظاہر نہ ہوں۔

پھر مستبینہ کی دو قسمیں یہ ہیں:

(1)......مرسومہ (2)......غیر مرسومہ

مرسومہ وہ ہے جو باقاعدہ عنوانِ طلاق وغیرہ کے ساتھ لکھی گئی ہو یا بالفاظِ دیگر ایسے خط وغیرہ کی شکل میں لکھی گئی ہو جس کا عرف ہو اور وہ عادتاً استعمال ہوتی ہے (جیسا کہ آج کل اسٹامپ پیپر پر لکھی جاتی ہے اور طلاق نامہ کا عنوان ڈالا جاتا ہے یہ بھی مرسومہ میں داخل ہے اور عرفاً وعادتاً مستعمل ہے)

اور غیر مرسومہ وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو، مثلاً دیوار، پتھر، زمین یا پتوں پر لکھی گئی ہو یا سادہ کاغذ پر (خط اور طلاق نامہ کے باضابطہ معروفہ ومعتادہ طریقہ سے ہٹ کر) لکھی گئی ہو۔

حنفیہ کے نزدیک مرسومہ سے مطلقاً (یعنی خواہ نیت ہو یا نہ ہو) دیانۃً وقضاءً اور غیر مرسومہ سے بشرطِ نیت دیانۃً وقضاءً طلاق واقع ہوجاتی ہے، اور غیر مرسومہ سے بدون النیۃ نہ قضاءً طلاق واقع ہوتی ہے، اور نہ دیانۃً، البتہ نیت کا قرینہ ہو، تو صرف قضاءً طلاق واقع ہوجائے گی (کمافی الکنائی)

اور غیر مستبینہ سے مطلقاً (یعنی خواہ نیت ہو یا نہ ہو) قضاءً ودیانۃً کسی بھی طرح طلاق واقع نہیں ہوتی۔

ان صورتوں میں بیوی کا سامنے ہونا نہ ہونا برابر ہے (کئی اکابر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ آخر میں درج ''بیاضِ اشرفی'' کے حوالے سے ایک تحریر سے معلوم ہوگا)

اصل بات یہ ہے کہ طلاق بالکتابت حجتِ ضروریہ ہے، نہ کہ حجت اصلیہ اور حجتِ ضروریہ کا مطلب یہ ہے کہ بلاضرورت اس کو حجت قرار نہیں دیا جائے گا اور جب تک کوئی ضرورت داعی نہ ہوگی اس وقت تک اس کو موثر قرار نہیں دیا جائے گا۔

یہی وجہ ہے کہ اگر طلاق بالکتابت حجتِ اصلیہ ہوتی تو پھر حالتِ اکراہ میں بھی تحریری طلاق واقع ہوتی اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں، اور اسی طرح مستبینہ غیر مرسومہ کی حالت میں بھی مطلقاً (یعنی نیت ہونے نہ ہونے کی صورت میں) طلاق واقع ہوتی۔

جس سے ظاہر ہوا کہ کتابت حجتِ ضروریہ ہے، مگر کتابت کی بعض صورتیں ایسی ہیں کہ وہ بعینہٖ حجتِ اصلیہ کے قائم مقام یا بالکل قریب اور مشابہ ومماثل قرار دی جاتی ہیں اور ایسے موقعہ پر **''القلم احد اللسانین ''** اور **''الکتابة تقوم مقام اللفظ ''** اور **''ان البیان بالکتاب بمنزلة البیان باللسان ''** اور **''الکتاب کالخطاب ''** وغیرہ کے الفاظ سے ان کو تعبیر کیا جاتا ہے۔

جیسا کہ مرسومہ مستبینہ کہ اس میں مطلب ومراد اور اضافت ونسبت کی اتنی وضاحت ہوتی ہے کہ وہ حنفیہ کے نزدیک طلاقِ صریح کے درجہ میں شمار ہوتی ہے کہ جس طرح طلاق صریح باللفظ میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح اس میں بھی نیت کی ضرورت نہیں ہوتی اور جس طرح طلاق صریح باللفظ میں عورت کا سامنے ہونا نہ ہونا برابر ہے اسی طرح کتابتِ مرسومہ میں بھی عورت کا سامنے ہونا نہ ہونا برابر ہے۔

غالباً اسی نکتہ مشابہت ومماثلت کی وجہ سے فقہائے کرام کی بعض عبارات میں مرسومہ کے حجتِ ضروریہ ہونے کی نفی کی گئی ہے یعنی اس کو حجتِ اصلیہ کا درجہ دیا گیا ہے **''کقولھم لم یکن حجة ضروریةً وقولھم کالنطق''**

ہاں اگر رضاء ہی فوت ہو مثلاً حالتِ اکراہ تو علیحدہ بات ہے، کیونکہ اصلاً تو یہ حجتِ ضروریہ ہی تھی، لیکن مراد، اضافت اور رضاء وغیرہ کے پائے جانے کی وجہ سے یہ حجتِ اصلیہ کے بالکل قریب اور مشابہ ہوگئی تھی، مگر جب ان امور میں سے کوئی امر مفقود ہو تو پھر اس کو حجتِ اصلیہ کے مشابہ قرار نہیں دیا جائے گا، بلکہ حجتِ ضروریہ قرار دے کر عدمِ وقوعِ طلاق کا حکم لگایا جائے گا۔

اور مستبینہ غیر مرسومہ چونکہ (مراد، اضافت ونسبت وغیرہ کی تعیین وغیرہ نہ ہونے کی وجہ سے) حجتِ اصلیہ کے مشابہ نہیں، اس لئے اسے حجتِ اصلیہ کا حکم دینے کے لئے حاجت کی ضرورت ہوگی، جیسا کہ طلاقِ کنائی میں طلاق واقع ہونے کے لئے نیت وغیرہ کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح یہاں غیر مرسومہ میں بھی نیت وغیرہ کی ضرورت ہوگی۔

کیونکہ اس غیر مرسومہ میں تسلی یا مشق وغیرہ جیسے دیگر احتمالات ہونے کا امکان ہے، جس طرح کنائی میں غیر طلاق کے معنٰی کا احتمال ہوتا ہے اور جب یہ ضرورت پوری ہو جائے گی مثلاً طلاقِ غیر مرسومہ میں نیت طلاق کی ہوگی تو پھر اس سے بھی طلاق واقع ہو جائے گی جس طرح صریح الفاظ حجتِ اصلیہ ہیں اس کے مقابلہ میں کنائی الفاظ حجتِ ضروریہ ہیں، مگر یہاں بھی ضرورت نیت وغیرہ سے پوری ہو جاتی ہے۔

(ملاحظہ ہو: عبارت نمبر 3، وعبارت نمبر 8 تا 28، و 36 تا 40)

(3)...... وفی البحر أن المراد الإكراه على التلفظ بالطلاق، فلو أكره على أن يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا، كذا فی الخانية (ردالمحتار، ج ۳ ص ۲۳۶، کتاب الطلاق، رکن الطلاق)

(8)...... والعرب تقول :الخط أحد اللسانين وقال جعفر بن يحيى :الخط سمط الحكمة به يفصل شذورها، وينظم منثورها .وقال ابن المقفع : اللسان مقصور على القريب الحاضر والقلم على الشاهد والغائب (ادب الدنیا والدین للماوردی شافعی، ص ۶۰، الباب الثانی ادب العلم، فصل فی التعلم)

(9)...... ووجه انعقاد العقود بالكتابة هو أن القلم أحد اللسانين كما قال الفقهاء، بل ربما تكون هی أقوى من الألفاظ، ولذلک حث الله تعالى المؤمنين على توثيق ديونهم بالكتابة حيث قال :(يا أيها الذين آمنوا إذا

تـدايـنتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) إلـى قـوله سبحانه :(ذلكم أقسط عـنـد الله وأقوم لـلشهادة وأدنـى ألا تـرتـابـوا إلا أن تـكون تجارة حاضرة تـديـرونهـا بيـنكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها) (الـمـوسوعة الفقهية الكويتية، ج۳۰ص۰ ۲۱، مادة ”عقد“)

(10)...... الـكـتـابة تـقـوم مـقـام الـلفظ فى التصرفات، ويتفق الفقهاء على صـحة الـعـقـود وانـعقادها بالكتابة، والكتابة التى تقوم مقام اللفظ .... الـقـلم أحد اللسانين كما يقول الفقهاء فنزلت الكتابة منزلة اللفظ (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۸ص۰ ۱۶۰، مادة ”صيغة“)

(11)...... إذا كتـب الـطـلاق، فـإن نواه طلقت زوجته وبهذا قال الشعبى، والـنـخـعى، والزهرى، والحكم، وأبو حنيفة، ومالک وهو المنصوص عن الشافعى

وذكـر بـعـض أصـحابه، أن له قولا آخر، أنه لا يقع به طلاق، وإن نواه؛ لأنه فـعـل مـن قـادر عـلـى الـنطق، فلم يقع به الطلاق، كالإشارة ولنا أن الكتابة حـروف، يـفهم منها الطلاق، فإذا أتى فيها بالطلاق، وفهم منها، ونواه، وقع كـالـلفظ، ولأن الكتابة تقوم مقام قول الكاتب؛ بدلالة أن النبى -صلى الله عـليه وسلم -كـان مـأمـورا بتبـلـيـغ رسالته، فحصل ذلک فى حق البعض بـالـقـول، وفـى حـق آخـريـن بـالـكتابة إلى ملوک الأطراف، ولأن كتاب الـقـاضـى يـقـوم مـقـام لفظه فى إثبات الديون والحقوق؛ فأما إن كان كتب ذلک مـن غير نية، فقال أبو الخطاب :قـد خرجها القاضى الشريف فى " الإرشاد "عـلـى روايتيـن؛ إحـداهـمـا، يـقـع وهو قول الشعبى، والنخعى، والزهرى، والحكم؛ لما ذكرنا والثانية :لا يقع إلا بنية وهو قول أبى حنيفة،

ومـالـك، ومـنصوص الشافعي؛ لأن الكتابة محتملة، فإنه يقصد بها تجربة القلم، وتجويد الخط، وغم الأهل، من غير نية، ككنايات الطلاق فـإن نـوى بذلك تجويد خطه، أو تجربة قلمه، لم يقع؛ لأنه لو نوى باللفظ غيـر الإيـقـاع، لـم يقع، فالكتابة أولى وإذا ادعى ذلك دين فيما بينه وبين الـلـه تعالى (الـمـغـنـي لابـن قـدامة الحنبلي، ج ٧ ص ٤٨٦، كتاب الطلاق، باب تصريح الطلاق وغيره، فصل لا يقع الطلاق بغير لفظ الطلاق إلا في موضعين)

(12)...... واتـفـق الـفـقـهـاء أيضا على وقوع الطلاق بالكتابة، لأن الكتابة حـروف يـفـهـم مـنهـا الطلاق، فأشبهت النطق؛ ولأن الكتابة تقوم مقام قول الكاتب (الموسوعة الفقهية، ج ١٢، ص ٢١٦ مادة "تعبير")

(13)...... وكـذا التـكـلـم بـالـطـلاق ليـس بشـرط فيقع الطلاق بالكتابة المستبينة وبالإشارة المفهومة من الأخرس لأن الكتابة المستبينة تقوم مقام الـلـفـظ والإشارة المفهومة تقوم مقام العبارة (بـدائـع الصنائع ج ٣ ص ١٠٠، كتاب الطلاق، فصل في شرائط ركن الطلاق وبعضها يرجع إلى الزوج)

(14)...... وإذا طـلـق الأخـرس امرأته في كتاب، وهو يكتب جاز عليه من ذلك مـا يـجـوز عـلـى الصحيح في كتابه؛ لأن الأخرس عاجز عن الكلام، وهو قادر على الكتاب فهو والصحيح في الكتاب سواء، والأصل أن البيان بـالـكـتـاب بمنزلة البيان باللسان؛ لأن المكتوب حروف منظومة تدل على معنى مفهوم كالكلام ألا ترى أن النبي -صلى الله عليه وسلم -كان مأمورا بتبـليغ الرسالة، وقد بلغ تارة بالكتاب وتارة باللسان، ثم الكتاب على ثلاثة أوجـه :(أحـدها) أن يـكـتـب طـلاقـا، أو عتـاقـا عـلـى ما لا يتبين فيه الخط كـالهـواء، والـمـاء، والـصخرة الصماء فلا يقع به شيء نوى أو لم ينو؛ لأن

مثل هـذه الـكتـابة كـصـوت لا يتبيـن مـنـه حروف، ولو وقع الطلاق لوقع بـمجرد نيته، وذلک لا يجوز (المبسـوط للسرخسی ،ج٦ ص١٤٣ ،کتاب الطلاق ،باب طلاق الاخرس)

(15)...... وأما الناطق :فـإن تلفظ بما كتبه، حال الكتابة أو بعدها طلقت، وإن لـم يتـلـفـظ فـإن لـم ينو إيقا ع الطلاق لم يقع على الصحيح، وقيل يقع فيكون صريحا .وإن نوى فأقوال أظهرها تطلق والثانی لا والثالث إن كانت غائبة عن المجلس طلقت وإلا فلا (الاشباه والنظائر للسيوطی،ص٣٠٨،الکتاب الرابع : فی أحكام يكثر دورها ويقبح بالفقيه جهلها، القول فی الكتابة)

(16)...... وإذا كـان إيـمـاء الأخـرس وكتابته كالبيان وهو النطق باللسان تـلـزمـه الأحـكـام بالإشارة والكتابة حتى يجوز نكاحه وطلاقه وعتقه وبيعه وشراؤه إلى غير ذلک من الأحكام؛ لأن الإشارة تكون بيانا من القادر على الـنـطق فالعاجز أولى ولأنه -صـلـى الله عليه وسلم -بيـن الشهر بالإشارة حيـث قـال الشهـر هـكـذا وأشـار بأصابعه قالوا والكتاب ممن يأتي بمنزلة الـخطاب ممن ذكر أقول :فيـه شـيء وهو أن هذا يدل على بعض المدعى ولا يدل على بعضه الآخر بل يدل على خلافه فإن كتابة الأخرس حجة فيما سـوى الـحـدود ولـيـس بـحجة فی الحدود، وهذا الدليل المذكور لا يدل عـلـى عدم كونها فی الحدود إذ لا فرق فيه بين الحدود وما سواها بل يدل عـلـى كونها حجة فی الحدود أيضا إذا كانت مستبينة مرسومة وهو بمنزلة الـنطق فی الغائب والحاضر على ما قالوا، فإنه إذا كان بـمنزلة النطق فی حق الحاضر أيضا لم يكن حجة ضرورة (تكملة البحرالرائق للطوری، ج٨ص٥٤٤، مسائل شتى، إيماء الأخرس وكتابته ومسائل متفرقة تتعلق بالكتابة والشهادة)

(17)...... ثم الكتاب على ثلاثة مراتب مستبين ومرسوم وهو أن يكون معنونا أى مصدر بالعنوان وهو أن يكتب فى صدره من فلان بن فلان على ما جرت به العادة فى سير الكتب فيكون هذا كالنطق فيلزم حجة ومستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدران وأوراق الأشجار أو على الكاغد لا على وجه الرسم فإن هذا يكون لغوا؛ لأنه لا عرف فى إظهار الأمر بهذا الطريق(تكملة البحر الرائق للطورى، ج۸ص۵۴۴، مسائل شتى،إيماء الأخرس وكتابته ومسائل متفرقة تتعلق بالكتابة والشهادة)

ثم اعلم أن هذا فى كتابة غير مرسومة أى غير معتادة، لما فى التبيين وغيره أن الكتاب على ثلاث مراتب :مستبين مرسوم وهو أن يكون معنونا :أى مصدرا بالعنوان، وهو أن يكتب فى صدره من فلان إلى فلان على ما جرت به العادة فهذا كالنطق فلزم حجة.ومستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدران وأوراق الأشجار أو على الكاغد لا على الوجه المعتاد فلا يكون حجة إلا بانضمام شىء آخر إليه كالنية والإشهاد عليه والإملاء على الغير حتى يكتبه لأن الكتابة قد تكون للتجربة (وقدتكون للتحقيق . بحر،ناقل) ونحوها، وبهذه الأشياء تتعين الجهة وقيل الإملاء بلا إشهاد لا يكون حجة والأول أظهر .وغير مستبين كالكتابة على الهواء أو الماء وهو بمنزلة كلام غير مسموع ولا يثبت به شىء من الأحكام وإن نوى اهـ.

والحاصل أن الأول صريح والثانى كناية والثالث لغو .وبقى صورة رابعة عقلية لا وجود لها وهى مرسوم غير مستبين وهذا كله فى الناطق ففى غيره بالأولى(ردالمحتار، ج٦ص٧٣٧،مسائل شتى)

ثم الكتاب علىٰ ثلاث مراتب مستبين مرسوم وهو ان يكون معنونا اى

مصدرا بالعنوان وهو ان يكتب فى صدره من فلان الى فلان على ما جرت به العا دة فى تيسير الكتاب فيكون هذا كالنطق فيلزم حجة ومستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدار واوراق الاشجار اوعلى الكاغذ لاعلى وجه الرسم فان هذا يكون لغوا فلا يكون حجة الا بانضمام شيئ آخر اليه كالنية والاشهاد عليه والاملاء على الغير حتى يكتبه وقيل الاملاء من غير اشهاد لايكون حجة والاول اظهر وغير مستيبن كالكتابة فى الهواء او الماء وهو بمنزلة كلام غير مسموع فلايثبت فيه شيئ من الاحكام وان نوى (شرح العينى على الكنز ج۲ ص ۴۹۹، مسائل شتىٰ)

(18)...... فدلت المسألة على أن الإشارة (عن الاخرس. ناقل) معتبرة، وإن كان قادرا على الكتابة بخلاف ما توهمه بعض أصحابنا -رحمهم الله- أن الإشارة لا تعتبر مع القدرة على الكتابة قالوا لأن الإشارة حجة ضرورية، ولا ضرورة مع القدرة على الكتابة قلنا كل واحد منهما حجة ضرورية ففى الكتابة زيا دة بيان لم توجد فى الإشارة لأن قصد البيان فى الكتابة معلوم حسا وعيانا.

وفى الإشارة زيادة أثر لم توجد فى الكتابة لأن الأصل فى البيان هو الكلام لأنه وضع له، والإشا رة أقرب إليه لأن العلم الحاصل بها حاصل بما هو متصل بالمتكلم، وهو إشارته بيده أو رأسه فصارت أقرب إلى النطق من آثار الأقلام فاستويا، ولا يقدم على الآخر بل يخير، ولهذا ذكره بكلمة أو، وهى للتخيير (تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج ٦ ص ٢١٩، تحت كتاب الخنثى، مسائل شتى) (كذا فى تكملة البحر الرائق ج ٨ ص ٤٧٨)

(19)...... (قالوا الكتابة) على ثلاثة أوجه (إما مستبين مرسوم) أى معنون

مصدر مثل أن يكتب فى أوله من فلان إلى فلان أو يكتب إلى فلان وفى آخره من فلان على ما جرت به العادة (وهو) أى هذا المذكور من الكتابة(اى المرسومة .ناقل) (كالنطق فى الغائب والحاضر) على ما قالوا فيلزم حجة وفى زماننا الختم شرط لكونه معتادا، وكذا الكتب على كاغد حيث يشترط بناء على العرف المعروف حتى لو كتب على الغير يكون غير مرسوم فلهذا قال (وأما مستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدار وورق الشجر وينوى فيه) فليس بحجة إلا بالنية والبيان؛ لأنه بمنزلة الكتابة من الصريح فلا يصلح حجة (وأما غير مستبين كالكتابة على الهواء والماء) بمنزلة الكلام غير مسموع (ولا عبرة به) فلا يثبت به الحكم وإن نوى(مجمع الانهر فى شرح ملتقى الابحر ج ۲ ص ۷۳۳، ۷۳۴، مسائل شتى بعد كتاب الخنثى قبل كتاب الفرائض)

(20)...... (ثم الكتابة على ثلاثة أوجه) مستبين مرسوم أى معنون وهو يجرى مجرى النطق فى الحاضر والغائب على ما قالوا، ومستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدار وأوراق الأشجار وهو ليس بحجة إلا بالبينة والبيان وغير مستبين كالكتابة على الهواء والماء ، وهو بمنزلة كلام غير مسموع فلا يثبت به الحكم (الفتاوىٰ الهنديه ج۶ ص ۴۴۲،مسائل شتى قبل كتاب الفرائض) (كذافى تبيين الحقائق ج ۶ ص ۲۱۸، مسائل شتى، بعد كتاب الخنثىٰ)

(21)...... ثم الكتاب على ثلاث مراتب :مستبين مرسوم وهو بمنزلة النطق فى الغائب والحاضر على ما قالوا .ومستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدار وأوراق الأشجار، وينوى فيه لأنه بمنزلة صريح الكتابة فلا بد من النية .وغير مستبين كالكتابة على الهواء والماء ، وهو بمنزلة كلام غير

مسموع فلا يثبت به الحكم (الهداية فى شرح بداية المبتدى، ۴ص ۵۴۹،مسائل شتى بعد كتاب الخنثىٰ)

(22)...... ثم الكتابة على ثلاثة اوجه مستبين مرسوم اى معنون وهوان يكتب فى صدره من فلان الى فلان وهويجرى مجرى النطق فى الحاضر والغائب ومستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدار واوراق الاشجار وهوليس بحجة الا بانضمام شىء آخر كالنية والاشهاد عليه والاملاء على الغيرحتى يكتب وغيرمستبين كالكتابة على الهواء والماء وهو بمنزلة كلام غيرمسموع فلايثبت به الاحكام (حاشيه كنزالدقائق ص ۴۹۰،بحواله عينى وملامسكين)

(23)...... قوله :وإن كتب امرأته طالق فهى طالق بعث إليها أو لا .يعنى إذا نوى كما يعلم من قوله ولو كتب على شىء يستبين إلخ (غمز عيون البصائر فى شرح الاشباه والنظائر، ج۳ص۴۴۷، الفن الثالث من الأشباه والنظائر وهو فن الجمع والفرق، احكام الكتابة)

(24)...... فإذا لم يكن الكتاب مرسوماً بل كتب فى ورقة أنت طالق فإنه لا يقع به الطلاق إلا إذا نوى الطلاق، لأنه وإن كتب طلاقاً صريحاً، ولكن يحتمل أن يكون قد كتب ليتسلى بكتابته أو ليجود خطه، أو نحو ذلک، فلا بد فيه من نية (الفقه على المذاهب الاربعة لعبد الرحمن بن محمد عوض الجزيرى، ج ۴ ص ۲۵۸، كتاب الطلاق، باب شروط الطلاق)

(25)...... والكتابة المرسومة عندهم هى :ما كان معتادا ويكون مصدرا ومعنونا، مثل ما يكتب إلى الغائب، والكتابة المستبينة هى :ما يكتب على الصحيفة والحائط والأرض، على وجه يمكن فهمه وقراء ته (الموسوعة الفقهية

الکویتیة، ج۲۹، ص ۲۴،۲۵، مادة "طلاق")

(26)...... والحاصل أن كل كتاب يحرر على الوجه المتعارف من الناس حجة على كاتبه كالنطق باللسان (دررالحكام فی شرح مجلة الاحكام ،لعلی حيدر،ج ۱ ص ۶۹، رقم المادة"۶۹" الكتاب كالخطاب)

(27)...... وهو (أى المستبين المرسومة) بمنزلة النطق فی الغائب والحاضر على ما قالوا، فإنه إذا كان بمنزلة النطق فی حق الحاضر أيضا لم يكن حجة ضرورية (فتح القدير ،ج ۱۰ ص ۵۲۵ ،مسائل شتی، بعد كتاب الخنثیٰ)

(28)...... فلما قبل الكتاب فی حق الغائب فی ثبوت الأحكام مع رجاء الحضور، فلأن يقبل فی حق الأخرس مع اليأس عن زوال الخرس أولى (العناية شرح الهداية، ج ۱۰ ص۵۲۵ ،مسائل شتیٰ، بعد كتاب الخنثیٰ)

(36)...... وفی الظهيرية : رجل اكره بالضرب والحبس على ان يكتب طلاق امرأته فكتب فلان بنت فلان امرأته طالق وفی الحاوی ولم يعبر بلسانه لاتطلق (الفتاویٰ التاتارخانية ج ۳ ص ۳۸۰،كتاب الطلاق، الفصل السادس فی ايقاع الطلاق بالكتاب)

(37)...... وفی فتاویٰ اهل سمرقند : اذا اكره الرجل بالضرب والحبس على ان يكتب طلاق امرأته فكتب فلانة طالق لاتطلق (ايضاًص ۳۸۱)

(38)...... رجل أكره بالضرب والحبس على أن يكتب طلاق امرأته فلانة بنت فلان بن فلان فكتب امرأته فلانة بنت فلان بن فلان طالق لا تطلق امرأته كذا فی فتاوی قاضی خان (الفتاویٰ الهندية ،ج ۱ ص ۳۷۹ ،كتاب الطلاق، الباب الثانی، الفصل السادس)(كذافی امدادالمفتين ص ۶۳۵)

(39)...... رجل أكره بالضرب والحبس على أن يكتب طلاق امرأته فلانة

بنت فلان ابن فلان فكتب امرأته فلانة بنت فلان بن فلان طالق لا تطلق امرأته لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة ههنا (فتاویٰ قاضی خان ج ۱ ص ۴۷۲، کتاب الطلاق)

(40)...... فلواكره بالحبس والضرب على ان يكتب طلاق امرأته فكتب لاتطلق امرأته لان الكتابة اقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولاحاجة هنا (حاشيه كنزالدقائق ص ۱۱۵ بحواله عينى وفتح)

مذکورہ عبارات کے علمی نکات

(1)...... عبارت نمبر 8 سے خط کا احد اللسانین اور زبان کا حاضر قریب کے حق میں اور قلم کا حاضر وغائب کے حق میں حجت ہونا معلوم ہوا۔

(2)...... عبارت نمبر 9 سے قلم کا احد اللسانین بلکہ بعض اوقات قلم اور کتابت کا الفاظ سے زیادہ قوی ہونا معلوم ہوا۔

(3)...... عبارت نمبر 10 سے کتابتِ مستبینہ کا لفظ کے قائم مقام ہونا اور اس کی وجہ قلم کا احد اللسانین ہونا معلوم ہوا۔

(4)...... عبارت نمبر 11 سے عندالجمہور نیت کی صورت میں طلاق بالکتابت کا وقوع معلوم ہوا۔

(5)...... عبارت نمبر 12 سے کتابت کا نطق کے مشابہ اور کاتب کے قول کے قائم مقام ہونا اور کتابت کے ذریعہ سے طلاق کے وقوع پر فقہائے کرام کا اتفاق ہونا معلوم ہوا۔ [1]

(6)...... عبارت نمبر 13 سے وقوعِ طلاق کا تکلم کے ساتھ مشروط نہ ہونا اور کتابتِ مستبینہ سے بھی وقوعِ طلاق کا ہونا اور کتابت مستبینہ کا لفظ کے قائم مقام ہونا معلوم ہوا۔

---

[1] لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ کتابت کی بعض صورتوں میں طلاق کا وقوع مختلف فیہ ہے۔ محمد رضوان۔

(7)...... عبارت نمبر 14 سے بیان بالکتاب کا بیان باللسان کے درجہ میں اور مکتوب کا ایسے حروف کا مجموعہ ومرکبہ ہونا (جو اپنے مفہوم ومقصود پر کلام کی طرح دلالت کرتے ہیں) معلوم ہوا۔

(8)...... عبارت نمبر 15 سے ناطق کے حق میں مطلقاً (سواء كانت المرأة حاضرةً او غائبةً) کتابت بالنیۃ کی صورت میں وقوعِ طلاق کا راجح ہونا معلوم ہوا۔

(9)...... عبارت نمبر 16 سے مستبینہ کا غائب وحاضر کے حق میں حجتِ غیر ضروریہ کے طور پر نطق کے درجہ میں ہونا معلوم ہوا۔

(10)...... عبارت نمبر 17 سے مرسومہ کا نطق کی طرح حجت اور صریح ہونا اور غیر مرسومہ کا کنائی یعنی نیت کی صورت میں نطق کی طرح ہونا معلوم ہوا۔

(11)...... عبارت نمبر 18 سے اشارہ کا بعض وجہ سے تکلم کے قریب بلکہ اس کے مساوی ہونا معلوم ہوا۔

(12)...... عبارت نمبر 19 سے مرسومہ کا غائب وحاضر کے حق میں نطق کی طرح ہونا اور غیر مرسومہ کا بیان یا نیت کے ساتھ حجت ہونا معلوم ہوا۔

(13)...... عبارت نمبر 20، 21، و22 سے مستبینہ مرسومہ کا غائب وحاضر کے حق میں نطق کے قائم مقام ہونا اور غیر مرسومہ کا بغیر انضمامِ شئی (مثل بیّنہ وبیان) کے حجت نہ ہونا معلوم ہوا۔

(14)...... عبارت نمبر 23 سے غیر مرسومہ سے عندالنیۃ وقوعِ طلاق کا ہونا معلوم ہوا (سواء كان بعث اليها اولم يبعث)

(15)...... عبارت نمبر 24 سے غیر مرسومہ کا محتمل المعانی اور نیت کی صورت میں متعین المعنیٰ ہونا معلوم ہوا۔

(16)...... عبارت نمبر 25 سے مرسومہ کا معتاد، ذاتِ عنوان اور غائب کی طرف مرسل کی

طرح ہونا معلوم ہوا۔

(17)...... عبارت نمبر 26 سے معلوم ہوا کہ معروفہ طریقے پر لکھی ہوئی تحریر (یعنی مرسومہ) لکھنے والے پر نطق باللسان کی طرح حجت ہے۔

(18)...... عبارت نمبر 27 سے مرسومہ کا حاضر و غائب کے حق میں نطق کے درجہ میں ہونا اور حجتِ ضروریہ نہ ہونا معلوم ہوا۔

(19)...... عبارت نمبر 28 سے غائب کے حق میں کتابت کا (حاضری ممکن ہونے کے باوجود) معتبر ہونا معلوم ہوا۔

ملحوظ رہے کہ مندرجہ بالا اکثر عبارات کا تعلق حنفیہ سے ہے، جبکہ حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہائے کرام کا موقف اس سلسلہ میں مختلف ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ

رہا یہ کہ بعض حضرات نے جو یہ کہا ہے کہ اگر بیوی سامنے موجود ہو تو طلاق بالکتابت واقع نہیں ہوگی، کیونکہ تحریر خطاب کے قائم مقائم اس وقت ہوتی ہے جبکہ مخاطب سامنے موجود نہ ہو اور چونکہ صورتِ مذکورہ میں مخاطب یعنی اس کی بیوی سامنے موجود ہے اور زبان سے اس نے کچھ نہیں کہا صرف تحریر لکھدی تو طلاق واقع نہیں ہوگی (ملاحظہ ہو۔ فتاویٰ محمودیہ ج ۱۲ ص ۵۹۳، کتاب الطلاق، باب الطلاق بالکتابۃ، مطبوعہ: ادارۃُ الفاروق، کراچی۔ اسلام اور عورت۔ مصنفہ:۔ مفتی سید احمد علی سعید صاحب ص ۱۲۰ مطبوعہ ادارہ اسلامیات لاہور۔ طلاق کے تباہ کن اثرات مصنفہ ”مولانا مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب، رفیق اسلامک فقہ اکیڈمی ہند“ ص ۸۲، مطبوعہ ادارہ القرآن، کراچی)

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ ان حضرات کا مستدل درج ذیل عبارات نمبر 29 اور 30 ہیں، نیز گزشتہ عبارت نمبر 3، اور آئندہ آنے والی عبارات نمبر 34 تا 40 میں کتابت کے عبارت کے قائم مقام ضرورت و حاجت کے درجہ میں ہونے کا سبب بھی ہے۔

(3)...... وفی البحر أن المراد الإكراه على التلفظ بالطلاق، فلو أكره على أن يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا، كذا فى الخانية (ردالمحتار، ج ۳ ص ۲۳۶، کتاب الطلاق، رکن الطلاق)

(29)...... (إيماء الأخرس وكتابته كالبيان) باللسان (بخلاف معتقل اللسان) (الدرالمختار)

وإطلاقه يفيد اعتبار الإيماء مع قدرته على الكتابة وهو المعتمد، لأن كلا منهما حجة ضرورة كما فى القهستانى وغيره در منتقى (ردالمحتار ج ۶ ص ۷۳۷، مسائل شتى، بعد كتاب الخنثىٰ)

(قوله لان كلامنهماحجة ضرورية)بناء على ان الكتابة انما تعتبر فى الناطق للغائب (تقريرات الرافعى، مشمولة ردالمحتار ج ۶ ص ۳۵۴)

لكن فى الدر المنتقى عن الأشباه أنه فى حق الأخرس يشترط أن يكون معنونا وإن لم يكن لغائب اهـ .وظاهره أن المعنوى من الناطق الحاضر غير معتبر(ردالمحتار ج ۶ ص ۷۳۷، مسائل شتى، بعد كتاب الخنثىٰ)

(قوله وظاهره ان المعنون من الناطق الحاضر غير معتبر)لم يظهر وجه ظهوره من عبارة الاشباه(تقريرات الرافعى، مشمولة ردالمحتار ج ۶ ص ۳۵۵)

(30)...... وأما الثانى ففى مجمع الفتاوى نقلا عن الخانية أكره بالضرب والحبس على أن يكتب طلاق امرأته فكتب فلانة بنت فلانة طالق لا تطلق لأن الكتاب من الغائب جعل كالخطاب من الحاضر فلا حاجة ههنا حيث احتيج إلى الضرب والحبس (غمز عيون البصائر فى شرح الأشباه والنظائر للحموى، ج۳ص۷ ۴۴، الفن الثالث من الأشباه والنظائر وهو فن الجمع والفرق، احكام الكتابة)

شامیہ کی درج بالا عبارت کے بارے میں عرض ہے کہ علامہ شامی نے ظاہرۂ فرما کر اپنی اس بات کا دارومدار ''الاشباہ'' پر رکھا ہے اور الاشباہ میں یہ بات اس طرح مذکور نہیں، خود علامہ رافعی نے بھی علامہ شامی کی اس بات کو **لم یظھر** فرما کر رد کر دیا ہے، دوسرے خود علامہ شامی نے کتابتِ طلاق کی قسمیں بیان فرماتے ہوئے مستبینہ مرسومہ کے بارے میں فرمایا ہے ''**فهذا كالنطق فلزم حجة**'' (ملاحظہ ہو عبارت نمبر 17)

(17)...... ثم الكتاب على ثلاثة مراتب مستبين ومرسوم وهو أن يكون معنونا أى مصدر بالعنوان وهو أن يكتب فى صدره من فلان بن فلان على ما جرت به العادة فى سير الكتب فيكون هذا كالنطق فيلزم حجة ومستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدران وأوراق الأشجار أو على الكاغد لا على وجه الرسم فإن هذا يكون لغوا؛ لأنه لا عرف فى إظهار الأمر بهذا الطريق(تكملة البحر الرائق للطورى، ج٨ص ٥۴۴، مسائل شتى،إيماء الأخرس وكتابته ومسائل متفرقة تتعلق بالكتابة والشهادة)

ثم اعلم أن هذا فى كتابة غير مرسومة أى غير معتادة، لما فى التبيين وغيره أن الكتاب على ثلاث مراتب :مستبين مرسوم وهو أن يكون معنونا :أى مصدرا بالعنوان، وهو أن يكتب فى صدره من فلان إلى فلان على ما جرت به العادة فهذا كالنطق فلزم حجة.ومستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدران وأوراق الأشجار أو على الكاغد لا على الوجه المعتاد فلا يكون حجة إلا بانضمام شىء آخر إليه كالنية والإشهاد عليه والإملاء على الغير حتى يكتبه لأن الكتابة قد تكون للتجربة (وقدتكون للتحقيق . بحر،ناقل) **ونحوها، وبهذه الأشياء تتعين الجهة وقيل الإملاء بلا إشهاد لا يكون حجة والأول أظهر .وغير مستبين كالكتابة على الهواء أو الماء وهو بمنزلة كلام غير**

مسموع ولا يثبت به شيء من الأحكام وإن نوى اهـ.
والحاصل أن الأول صريح والثاني كناية والثالث لغو .وبقي صورة رابعة عقلية لا وجود لها وهي مرسوم غير مستبين وهذا كله في الناطق ففي غيره بالأولى(ردالمحتار، ج٦ ص٧٣٧، مسائل شتى)

ثم الكتاب علىٰ ثلاث مراتب مستبين مرسوم وهو ان يكون معنونا اى مصدرابالعنوان وهو ان يكتب في صدره من فلان الى فلان على ما جرت به العادة في تيسير الكتاب فيكون هذاكالنطق فيلزم حجة ومستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدارواوراق الاشجاراوعلى الكاغذ لاعلى وجه الرسم فان هذايكون لغوافلايكون حجة الا بانضمام شيئ آخراليه كالنيةوالاشهاد عليه والاملاء على الغيرحتى يكتبه وقيل الاملاء من غير اشهاد لايكون حجة والاول اظهروغيرمستيبن كالكتابة في الهواء اوالماء وهوبمنزلة كلام غيرمسموع فلايثبت فيه شيئ من الاحكام وان نوى (شرح العينى على الكنزج٢ص ٤٩٩، مسائل شتىٰ)

جس سے معلوم ہوا کہ علامہ شامی کے نزدیک مرسومہ نطق کی طرح حجتِ مطلقہ (للحاضر والغائب) ہے، اور یہی بات قرینِ قیاس اور دیگر فقہائے کرام کی تصریحات کے موافق ہے، لہٰذا یہاں معنون یعنی مرسومہ کو نطق کے حکم سے خارج کر کے حاضر کے لئے غیر معتبر قرار دینا محلِ نظر ہے۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ علامہ شامی کا استدلال ''الاشباہ'' کے بجائے شرح الاشباہ یعنی ''شرح حموی'' کی عبارت ہو، جیسا کہ بہت سے مقامات پر علامہ شامی نے علامہ حموی کا حوالہ دیا ہے۔ [1]

---

[1] أقول :يجب المصير إلى الأخير سائحاني أي لإمكان التزوير بل قد وقع كما ذكره الحموي (ردالمحتار، ج ٥ ص ٤٣٥، كتاب القاضي الى القاضي)

لہٰذا یہ شبہ نہیں کیا جاسکتا کہ حموی علامہ شامی کی نظر سے نہیں گزری۔

مگر خود شرح حموی کی عبارت ہی محل نظر ہے، اس لئے کہ شرح حموی کی اس عبارت کا دارومدار خانیہ پر ہے کیونکہ ’’ففی مجمع الفتاویٰ نقلا عن الخانیة ‘‘فرمارہے ہیں اور خانیہ میں عبارت اس طرح نہیں، اس کی اصل عبارت نمبر 36 میں ملاحظہ فرمائیں، تو اب علامہ شامی کے استدلال کا مدار حموی کی عبارت پر اور علامہ حموی کے استدلال کا مدار خانیہ پر ہوا، گویا کہ دونوں کا بلاواسطہ یا بالواسطہ مدار خانیہ پر ہے۔ اور اصل ونقل میں تعارض کے وقت اصل کو ترجیح ہوتی ہے۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس جزئیہ کو اس صورت پر محمول کیا جائے، جبکہ کتابت غیر مرسومہ ہو اور اس میں نیت نہ کی گئی ہو۔

یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے طلاق بالکتابت کی صورتیں بیان کرتے ہوئے عموماً بیوی کے موجود ہونے نہ ہونے سے تعرض نہیں کیا، بلکہ اس کے برعکس بعض کتب میں طلاقِ مرسومہ کے معتبر ہونے کی صورت میں حاضر وغائب کا صراحتاً ذکر موجود ہے، خواہ نیت ہو یا نہ ہو، پھر اس کے بعد متصلاً کتابتِ غیر مرسومہ کا ذکر کیا ہے اور وہاں صرف نیت کے اعتبار سے فرق کیا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مرسومہ اور غیر مرسومہ میں بنیادی فرق نیت پر مبنی ہونے نہ ہونے کا ہے حاضر وغائب ہونے کا نہیں۔

وذكر فی الكفاية آخر الكتاب عن الشافی ان الصحيح مثل الاخرس فاذا كان مستبينا مرسوما وثبت ذالک باقراره اوبينة فهو كالخطاب اه ومقتضى كلامهم اختصاص ذالک بكونه على وجه الرسالة الى الغائب وهو ايضا مفاد كلام الفتح فی الشهادات فراجعه لكن فی شهادات البحر عن البزازية مايدل على انه لافرق فی المعنون بين كونه لغائب اولحاضر ومثله مافی فتاویٰ قاری الهداية (الى قوله) فهواقرار يلزم وان لم يكتب

علی ھذاالرسم فالقول قولہ مع یمینہ اھـ (ردالمحتار ج ۵ ص ۴۳۶، کتاب القضاء، باب کتاب القاضی الی القاضی ،مطلب فی دفتر البیاع والصراف والسمسار)

علامہ شامی کی درج بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک معنون حاضر وغائب کے حق میں مال کے معاملہ میں اقرار لازمی کے درجہ میں ہے (یعنی حجت ہے)اور غیر معنون یا غیر مرسوم میں انکار کی صورت میں اس کا قول مع یمین معتبر ہے (گویا کہ اگر شوہر خود طلاق لکھنے و دینے کا اقراری ہو تو یہ حجت ہے، یہاں بھی حاضر وغائب کا کوئی فرق ملحوظ نہیں)

کتابت بہرصورت حجتِ ملزمہ ہے یا فقط بوقتِ ضرورت؟

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بیوی کے سامنے کتابت کی صورت میں طلاق واقع نہ ہونا اس پر مبنی ہے کہ کتابت حجتِ ضروریہ ہے اور جہاں ضرورت نہ ہو مثلاً بیوی سامنے موجود ہو تو وہاں یہ کالعدم ہونی چاہئے، تو یہ اصول علی الاطلاق درست نہیں ،اور اس کے حجتِ ضروریہ ہونے کا صحیح مطلب وہی ہے جو ہم نے پہلے مکرہ کی طلاق بالکتابت کے ضمن میں بیان کیا، ورنہ تو لازم آئے گا کہ جو شخص عورت کے پاس چل کر جانے پر بلا کسی عذر کے قادر ہو، اس کی کتابت بھی غیر ضروری شمار کر کے غیر موثر قرار دی جائے۔

خصوصاً جبکہ عورت مثلاً اسی گھر میں موجود ہو، لیکن مرد جس کمرے میں بیٹھا ہے اس میں موجود نہ ہو، تو اس صورت میں بھی عورت کا غائب ہونا ہی سمجھا جائے گا، مگر پھر بھی طلاق بالکتابت موثر سمجھی جائے گی۔

علاوہ ازیں جب کہ فقہائے حنفیہ نے مرسومہ کو حاضر اور غائب کے حق میں نطق اور تکلم کے قائم مقام قرار دے کر طلاق کو معتبر مانا ہے، تو یہاں بھی طلاق کو موثر نہیں ہونا چاہئے تھا، کیونکہ اصل تکلم ہے اور بیوی کے سامنے ہوتے ہوئے اس پر قدرت حاصل ہے، مگر پھر بھی کتابت کو اس صورت میں معتبر مانا گیا۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک اصل بنیاد بیوی کا سامنے ہونا یا نہ ہونا نہیں ہے، بلکہ مدار کتابت کو تکلم اور نطق کا حکم حاصل ہونے نہ ہونے پر ہے۔

اور بیوی کے سامنے ہونے کی صورت میں طلاق کے غیر مؤثر ہونے کی جزئیات کو اگر غیر مرسومہ کی صورت پر محمول کرلیا جائے اور یہ کہا جائے کہ یہ اس صورت میں ہے، جبکہ خالی طلاق بغیر کسی اضافت اور نیت کے تحریر کی جائے، کیونکہ کتابتِ غیر مرسومہ کا حکم طلاق کنائی کی طرح ہے یعنی اس میں کسی دوسری چیز کا انضمام مثلاً نیت یا گواہی ضروری ہے، اور یہ کنائی کا درجہ رکھتی ہے، اور کتابت کا حجتِ ضروریہ ہونا اپنی جگہ مسلم ہے ہی، اس کے برخلاف اگر یہی الفاظ کوئی بغیر نیت کے بیوی کو زبانی وکلامی کہے تو قضاءً بغیر نیت کے بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے، کیونکہ یہاں تلفظ پایا جارہا ہے جو کہ خود حجتِ اصلیہ ہے۔

اور ایک بات یہ بھی قابل غور ہے کہ آج کل عام طور پر لوگوں کی زبانی باتوں کا اعتبار نہ ہونے کی وجہ سے تحریر کو زیادہ اہمیت دی جاتی ہے، یہاں تک کہ ایک طبقہ تو زبانی طلاق کو اس وقت تک معتبر نہیں سمجھتا جب تک کہ تحریری شکل میں طلاق نہ دی جائے، دوسری طرف عدالتوں میں بھی زبانی کلامی ثبوت کے بجائے تحریر کو زیادہ اہمیت دی جاتی ہے، اس قسم کی وجوہات کے پیش نظر بعض وجوہ سے کتابت کی اہمیت تلفظ اور نطق سے زیادہ ہوچکی ہے اور ان حالات میں بیوی کے سامنے ہوتے ہوئے بھی تحریر کی اہمیت بعض جہات سے نطق سے زیادہ ہوگی اور اس حالت میں تحریر کو نطق کے ساتھ وہی درجہ حاصل ہوگا جو تبیین الحقائق کی عبارت سے گونگے کے اشارہ کو نطق کے ساتھ ہونا معلوم ہوتا ہے، اور یہاں بھی یہ کہنا بعید نہ ہوگا کہ:

”لان العلم الحاصل بها (ای بالکتابة) هو متصل بالمتکلم فصارت اقرب الی النطق فاستویا“

پھر بعض اوقات زبانی طور پر طلاق دینے کے حالات نہیں ہوتے اس لئے بیوی کے سامنے ہوتے ہوئے تحریر کی ضرورت پڑجاتی ہے۔

(قوله ودفتر بياع وصراف وسمسار) عطف على كتاب الأمان فإن هذا منصوص عليه لا ملحق به فقد قال في الفتح من الشهادات :أن خط السمسار والصراف حجة للعرف الجاري به اهـ قال البيري :هذا الذي في غالب الكتب حتى المجتبى فقال في الإقرار :وأما خط البياع والصراف والسمسار فهو حجة وإن لم يكن مصدرا معنونا يعرف ظاهرا بين الناس وكذا ما يكتب الناس فيما بينهم يجب أن يكون حجة للعرف اهـ (ردالمحتار، ج۵ص ۴۳۶، كتاب القضاء، باب كتاب القاضي الى القاضي، مطلب في دفتر البياع والصراف والسمسار) (كذا في: رسائل ابن عابدين ج ۲ ص ۱۴۳)

ثم إن قول المجتبى، وكذا ما يكتب الناس فيما بينهم إلخ يفيد عدم الاقتصار على الصراف والسمسار والبياع، بل مثله كل ما جرت العادة به فيدخل فيه ما يكتبه الأمراء والأكابر ونحوهم ممن يتعذر الإشهاد عليهم (ردالمحتار، ج۵ص۴۳۷، كتاب القضاء، باب كتاب القاضي الى القاضي، مطلب في دفتر البياع والصراف والسمسار)

یہاں یہ بھی ملحوظ رہے کہ مرسومہ کی تعریف کرتے ہوئے بعض عبارات میں جو ''مثل ما یکتب الی الغائب '' وغیرہ کے الفاظ ملتے ہیں ان میں غائب کی قید ایک اتفاقی، اکثری یا عادی امر کے طور پر ہے احترازی قید کے طور پر نہیں، جس کی تائید ''مثل'' کے لفظ سے بھی ہوتی ہے۔

مگر مرسومہ و غیر مرسومہ کے اعتبار سے گذشتہ تمام تر تفصیل حنفیہ کے نزدیک ہے۔ [1]

---

[1] اشترط الفقهاء لوقوع الطلاق بالكتابة شرطين:

الشرط الأول :أن تكون مستبينة.

والمقصود أن تكون مكتوبة بشكل ظاهر يبقى له أثر يثبت به، كالكتابة على الورق، أو الأرض، بخلاف الكتابة في الهواء أو الماء ، فإنها غير مستبينة ولا يقع بها الطلاق، وهذا لدى الجمهور،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس سلسلہ میں غیر حنفیہ کے اقوال

جہاں تک اس سلسلہ میں دیگر فقہائے کرام کے موقف کا تعلق ہے، تو ان کے نزدیک مستبینہ وغیر مستبینہ کے اعتبار سے مذکورہ تفصیل پر دارومدار ہونے کے بجائے اصل مدار نیت پر ہے۔ چنانچہ مالکیہ کے نزدیک اگر کتابت سے وقوعِ طلاق کی نیت ہو، تو طلاق واقع ہوجاتی ہے، اور اگر وقوعِ طلاق کے بجائے کتابت سے مشورہ طلب کرنے کی نیت ہو، تو طلاق واقع نہیں

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وفی روایة لأحمد یقع بها الطلاق ولو لم تکن مستبینة .

الشرط الثانی :أن تکون مرسومة:

قال الحنفیة :الکتابة إذا کانت مستبینة ومرسومة یقع الطلاق بها، نوی أو لم ینو، وإذا کانت غیر مستبینة لا یقع مطلقا وإن نوی.

أما إذا کانت مستبینة غیر مرسومة، فإن نوی یقع، وإلا لا یقع وقیل :یقع مطلقا . والکتابة المرسومة عندهم هی :ما کان معتادا ویکون مصدرا ومعنونا، مثل ما یکتب إلی الغائب، والکتابة المستبینة هی :ما یکتب علی الصحیفة والحائط والأرض، علی وجه یمکن فهمه وقراء ته(الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۲۹، ص ۲۵، مادة "طلاق")

اتفق الفقهاء علی وقوع الطلاق بالکتابة علی التفصیل التالی:

عبارة الحنفیة:الکتابة إما مستبینة أو غیر مستبینة، والکتابة المستبینة :هی الکتابة الظاهرة التی یبقی لها أثر کالکتابة علی الورق والحائط والأرض .والکتابة غیر المستبینة :هی التی لا یبقی لها أثر، کالکتابة علی الهواء أو علی الماء ، وکل شیء لا یمکن فهمه وقراء ته، وحکمها :أنه لا یقع بها طلاق وإن نوی.

أما الکتابة المستبینة فهی نوعان :کتابة مرسومة :وهی التی تکتب مصدرة ومعنونة باسم الزوجة وتوجه إلیها کالرسائل المعهودة، کأن یکتب الرجل إلی زوجته قائلا :إلی زوجتی فلانة، أما بعد فأنت طالق، وحکمها :حکم الصریح إذا کان اللفظ صریحا، فیقع الطلاق ولو من غیر نیة.

وأما الکتابة غیر المرسومة :فهی التی لا تکتب إلی عنوان الزوجة أو باسمها ولا توجه إلیها کالرسائل المعروفة، کأن یکتب الرجل فی ورقة :زوجتی فلانة طالق .وحکمها حکم الکنایة ولو کان اللفظ صریحا، لا یقع بها الطلاق إلا بالنیة.

والطلاق بالرسالة، أی بإرسال رسول :هی أن یبعث الزوج طلاق امرأته الغائبة علی ید إنسان، فیذهب الرسول إلیها ویبلغها الرسالة علی النحو المکلف به، وحکمها :حکم الطلاق الصریح باللفظ، یقع علیها الطلاق؛ لأن الرسول ینقل کلام المرسل، فکان کلامه ککلامه (الفِقهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ للزحیلی،ج۹،ص۶۹۰۴،القسم السادس، الباب الثانی،الفصل الاول، المبحث الثانی)

ہوتی، تا آنکہ اس تحریر کو اپنے ہاتھ سے آگے بیوی کے لئے ارسال نہ کردے۔

اور شافعیہ کے نزدیک اگر طلاق کی نیت سے کتابت کرے، تو طلاق واقع ہوتی ہے، اور اگر نیت نہ کرے، تو وہ لغو ہو جاتی ہے، اگرچہ صریح الفاظ کیوں نہ ہوں، کیونکہ ان کے نزدیک تحریر میں دوسرے احتمالات پائے جانے کی وجہ سے اس کو کنائی کا حکم حاصل ہوتا ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اگر اپنی بیوی کو صریح طلاق تحریر کرے، تو بغیر نیت کے واقع ہو جاتی ہے، اور اگر تجویدِ خط یا غمِ زوجہ یا تجربۂ قلم وغیرہ کی نیت ہو، تو طلاق واقع نہیں ہوتی، اور حنابلہ کے نزدیک اس سلسلہ میں شوہر کا قول معتبر ہوتا ہے۔ [1]

---

[1] ملحوظ رہے کہ آج کل جو بہت سے عوام دوسرے سے طلاق نامہ تحریر کرانے کا وکیل بنا دیتے ہیں یا خود تحریر کر لیتے ہیں، مگر وہ طلاق نامہ باضابطہ بیوی کو ارسال نہیں کرتے، اور بیشتر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جب تک وہ طلاق نامہ بیوی کو باضابطہ ارسال نہیں کریں گے، اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی، گویا کہ ان کی نیت اس طلاق نامہ کو بیوی کو ارسال کرنے یا بیوی کو حوالہ کرنے کے وقت طلاق واقع کرنے کی ہوتی ہے، تحریر کے وقت ہی طلاق واقع کرنے کی نیت نہیں ہوتی۔

اس صورت میں غیر حنفیہ کے نزدیک عدمِ وقوعِ طلاق کا حکم ہو سکتا ہے اور ضرورت کے وقت اس کی گنجائش پر اہلِ علم حضرات غور فرما سکتے ہیں۔

وقال المالكية :إن كتب الطلاق مجمعا عليه، (ناويا له) أو كتبه ولم يكن له نية وقع، وإن كتبه ليستخير فيه، كان الأمر بيده، إلا أن يخرج الكتاب من يده .

وقال الشافعية :لو كتب ناطق طلاقا ولم ينوه فلغو، وإن نواه فالأظهر وقوعه.

وقال الحنابلة :إن كتب صريح طلاق امرأته بما يتبين وقع وإن لم ينوه، وإن نوى تجويد خطه أو غم أهله أو تجربة قلمه لم يقع، ويقبل منه ذلك حكما .وإن كتب صريح طلاق امرأته بشيء لا يتبين لم يقع(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۲۹، ص ۲۵، مادة "طلاق")

وعبارة المالكية:من كتب الطلاق عازما عليه، لزمه إذا لم يكن مترددا فيه، فإن كتب الطلاق عازما عليه أو لم يكن له نية، لزمه بمجرد كتابة (طالق) وإن لم يكن عازما الطلاق حال الكتابة، بل كان مترددا أو مستشيرا، فلا يقع ما لم يخرج الكتاب من يده، ويعطيه لمن يوصله، فيصل إليها أو لوليها، فإن أخرجه من يده عازما الطلاق، فيقع بمجرد إنفاذه، ولو لم يصل .وإن أخرجه غير عازم ولم يصل، فالأرجح عدم اللزوم.

ويلزم الطلاق بمجرد إرساله مع رسول ولو لم يصل، فمتى قال للرسول :أخبرها بأني طلقتها، لزمه الطلاق.

والخلاصة :أن العبرة عندهم في كتاب الطلاق النية.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

بحث: زبردستی کی تحریری طلاق کا حکم اور اکراہِ ملجی وغیر ملجی

﴿ج...د﴾ ......فقہائے حنفیہ نے مطلق حالتِ اکراہ میں تلفظاً وقوعِ طلاق سے طلاق بالکتابت کو علی الاطلاق مستثنیٰ کیا ہے یعنی اس استثناء میں اکراہِ ملجی وغیر ملجی کے اعتبار سے فرق نہیں کیا پھر حبس اورضرب میں اختیار باقی اور رضا معدوم ہوتی ہے، جوکہ اکراہِ غیر ملجی ہے

(ملاحظہ ہو: عبارت نمبر 31و32)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وقال الشافعية مثل المالكية :إذا كتب رجل طلاق امرأته بلفظ صريح ولم ينوه، فهو لغو لم يقع به الطلاق؛ لأنه الكتابة تحتمل إيقاع الطلاق وتحتمل امتحان الخط، فلم يقع الطلاق بمجردها .وإن نوى الطلاق فالأظهر وقوعه، ولا يقع الطلاق بالكتابة إلا في حق الغائب.

وإن كتب شخص في كتاب طلاق زوجته صريحا أو كناية، ونوى الطلاق، ولكنه علق الطلاق ببلوغ الكتاب، كقوله :(إذا بلغك كتابي، فأنت طالق)فإنما تطلق ببلوغه لها، مكتوبا كله، مراعاة للشرط .فإن انمحى كله قبل وصوله، لم تطلق، كما لو ضاع.

وإن كتب الرجل :إذا قرأت كتابي فأنت طالق، وكانت تقرأ، فقرأته طلقت، لوجود المعلق عليه.

وإن قرء عليها فلا تطلق في الأصح، لعدم قراء تها مع إمكان القراء ة .وإن لم تكن قارئة، فقرء عليها، طلقت؛ لأن القراء ة في حق الأمي محمولة على الاطلاع على ما في الكتاب، وقد وجد، بخلاف القارئة.

وكذلك قال الحنابلة مثل الشافعية والمالكية :إذا كتب الرجل الطلاق، فإن نواه طلقت زوجته؛ لأن الكتابة حروف يفهم منها الطلاق، فإذا أتى فيها بالطلاق، وفهم منها المراد، ونواه، وقع كالطلاق باللفظ، ولأن الكتابة تقوم مقام الكاتب، بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ رسالته، فحصل المقصود في حق البعض بالقول، وفي حق آخرين بالكتابة إلى ملوك الأطراف، ولأن كتاب القاضي يقوم مقام لفظه في إثبات الديون والحقوق.

وإن كتب الطلاق من غير نية، قيل :يقع، وقيل :لا يقع إلا بنية، وهو الظاهر.

وإن كتب بشيء لا يبين مثل :أن يكتب الطلاق بأصبعه على وسادة أو في الهواء ، فظاهر كلام أحمد أنه لا يقع.

ورأيهم كالشافعية تماما في اشتراط وصول الكتاب دون أن ينمحي ذكر الطلاق، إذا علق الطلاق

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور حبس وضرب کی صورت میں کرہاً طلاق بالکتابت کا واقع نہ ہونا نیز مطلق اکراہ میں عدم وقوع طلاق کئی کتبِ فقہ میں صراحتاً مذکور ہے۔

اس کے علاوہ طلاق بالکتابہ حاجتِ ضروریہ ہے (کمامر)

اور حالتِ اکراہ مع ملجی وغیر ملجی کے ضرورت کی منتفی ہے کہ وہ شخص خود اس عمل پر راضی نہیں (وفی حالة الاکراہ ینتفی الرضاء) ان سب باتوں سے واضح ہوتا ہے کہ طلاق بالکتابت اکراہِ ملجی وغیر ملجی دونوں حالتوں میں واقع نہیں ہوتی، خواہ بیوی سامنے موجود ہو یا نہ ہو، کیونکہ جب یہاں کتابتِ طلاق مؤثر ہی نہیں تو بیوی کے سامنے ہونے یا نہ ہونے سے اس پر فرق نہیں پڑے گا، اکراہ کی صورت میں طلاق بالکتابت کی جو مثالیں فقہائے کرام نے بیان فرمائی ہیں ان میں بھی بعض جگہ خطاب کا صیغہ اور بعض جگہ غائب کا صیغہ مذکور ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حبس وضرب وغیرہ کی صورت میں اکراہ حاضرہ وغائبہ بیوی کے حق میں مساوی حکم رکھتا ہے (ملاحظہ ہو عبارت نمبر 31 تا 41)

(31)...... وهو نوعان تام وهو الملجء بتلف نفس أو عضو أو ضرب مبرح وإلا فناقص وهو غير الملجيء (الدرالمختار)

(قوله :وهو نوعان) أى الإكراه، وكل منهما معدم للرضا لكن الملجء، وهو الكامل يوجب الإلجاء ، ويفسد الاختيار فنفى الرضا أعم من إفساد الاختيار والرضا بإزاء الكراهة، والاختيار بإزاء الجبر ففى الإكراه بحبس أو ضرب لا شك فى وجود الكراهة وعدم الرضا وإن تحقق الاختيار

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

ببلوغه، وفى تعليقه بالقراء ة.

والخلاصة :يقع الطلاق عند الجمهور بالكتابة مع النية، ويقع عند الحنفية فى الكتابة المرسومة كالصريح، وفى غير المرسومة كالكناية تحتاج إلى نية .ولا يقع الطلاق بالكتابة على الماء أو الهواء ونحوه بالاتفاق (الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ للزحيلى، ج۹، ص ۶۹۰۴، القسم السادس، الباب الثانى، الفصل الاول، المبحث الثانى)

الصحيح إذ فساده إنما هو بالتخويف بإتلاف النفس، أو العضو (ردالمحتار، ج٦ص١٢٨، ١٢٩، كتاب الاكراه)

(32)...... والاكراه نوعان ملجى وغيرملجى فالملجىء هو الكامل وهو ان يكره بما يخاف به على نفسه اوعضوه فانه يعدم الرضاء ويوجب الالجاء ويفسد الاختياروغيرالملجى وهوالقاصر وهوان يكره بمالايخاف به على نفسه لاعلى تلف عضو من اعضائه كالاكراه بالضرب الشديد اوالقيد اوالحبس فانه يعدم الرضاء ولايوجبه الالجاء ولايفسد الاختيار (حاشيه كنزالدقائق ص ٣٨٥ ،كتاب الاكراه بحواله فتح وتكمله)

(33)...... وأما بيان أنواع الإكراه فنقول :إنه نوعان :نوع يوجب الإلجاء والاضطرار طبعا كالقتل والقطع والضرب الذى يخاف فيه تلف النفس أو العضو قل الضرب أو كثر، ومنهم من قدره بعدد ضربات الحد، وأنه غير سديد؛ لأن المعول عليه تحقق الضرورة فإذا تحققت فلا معنى لصورة العدد، وهذا النوع يسمى إكراها تاما، ونوع لا يوجب الإلجاء والاضطرار وهو الحبس والقيد والضرب الذى لا يخاف منه التلف، وليس فيه تقدير لازم سوى أن يلحقه منه الاغتمام البين من هذه الأشياء أعنى الحبس والقيد والضرب، وهذا النوع من الإكراه يسمى إكراها ناقصا (بدائع الصنائع ج ٧ ص ١٧٥، كتاب الاكراه ،فصل فى بيان أنواع الإكراه)

(34)...... وقيدنا بكونه على النطق لأنه لو أكره على أن يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا كذا فى الخانية، وفى البزازية أكره على طلاقها فكتب فلانة بنت فلان طالق لم يقع اهـ (البحر الرائق ج ٣ ص ٢٤٦، كتاب الطلاق)

(35)...... (قوله لااقراره بالطلاق) ومثله الكتابة فلواكره على ان يكتب طلاق امرأته فكتب لاتطلق لان الكتابة اقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولاحاجة هنا كذا فى الخانية (طحطاوى على الدر ج ٢ ص ١٠٦)

(36)...... وفى الظهيرية : رجل اكره بالضرب والحبس على ان يكتب طلاق امرأته فكتب فلان بنت فلان امرأته طالق وفى الحاوى ولم يعبر بلسانه لاتطلق (الفتاوىٰ التاتارخانية ج ٣ ص ٣٨٠، كتاب الطلاق، الفصل السادس فى ايقاع الطلاق بالكتاب)

(37)...... وفى فتاوىٰ اهل سمرقند : اذا اكره الرجل بالضرب والحبس على ان يكتب طلاق امرأته فكتب فلانة طالق لاتطلق (ايضاً ص ٣٨١)

(38)...... رجل أكره بالضرب والحبس على أن يكتب طلاق امرأته فلانة بنت فلان بن فلان فكتب امرأته فلانة بنت فلان بن فلان طالق لا تطلق امرأته كذا فى فتاوى قاضى خان (الفتاوىٰ الهندية، ج ١ ص ٣٧٩، كتاب الطلاق، الباب الثانى، الفصل السادس)(كذافى امدادالمفتين ص ٦٣٥)

(39)...... رجل أكره بالضرب والحبس على أن يكتب طلاق امرأته فلانة بنت فلان ابن فلان فكتب امرأته فلانة بنت فلان بن فلان طالق لا تطلق امرأته لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة ههنا (فتاوىٰ قاضى خان ج ١ ص ٤٧٢، كتاب الطلاق)

(40)...... فلواكره بالحبس والضرب على ان يكتب طلاق امرأته فكتب لاتطلق امرأته لان الكتابة اقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولاحاجة هنا (حاشيه كنزالدقائق ص ١١٥ بحواله عينى وفتح)

(41)...... وفى البحر أن المراد الإكراه على التلفظ بالطلاق، فلو أكره

علی أن یکتب طلاق امرأته فکتب لا تطلق لأن الکتابة أقیمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا، کذا فی الخانیة (ردالمحتار، ج ۳ ص ۲۳۶، کتاب الطلاق، رکن الطلاق)

فائدہ: عبارت نمبر 34 تا 41 سے کتابت کا ضرورت کے اعتبار سے عبارت کے قائم مقام ہونا یعنی کتابت کا حجت ِضروری ہونا اور حالت ِاکراہ میں اسی وجہ سے حجت نہ ہونا معلوم ہوا۔

فقط

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

جامع وناقل

محمد رضوان

۱۷/ربیع الاول ۱۴۲۴ھ

مکرر نظرِ ثانی: 2/صفر المظفر/1437ھ، 15/نومبر/2015ء بروز بدھ

دارالافتاء: ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

تصدیق از دارالافتاء دارالعلوم کراچی

(حنفیہ کے نزدیک) مکرہ کی طلاق تلفظاً واقع ہوجاتی ہے، چاہے اکراہِ ملجی ہو یا غیر ملجی، اور مکرہ کی طلاق کتابۃً واقع نہیں ہوتی مطلقاً، یعنی چاہے اکراہِ ملجی ہو یا غیر ملجی۔ ہمارے دارالافتاء سے بھی یہی فتویٰ جاری ہوتا ہے۔

اس مسئلے میں آپ حضرات نے جو تحقیق کی ہے وہ درست ہے۔

اور بیوی کی موجودگی میں طلاق بالکتابۃ سے متعلق جو تحقیق کی ہے وہ بھی صحیح ہے، چند دن قبل ہمارے ہاں سے ھازل کی طلاق بالکتابت سے متعلق ایک فتویٰ جاری ہوا تھا، اس کی فوٹو کاپی منسلکہ ہے، اس میں بیوی سامنے موجود تھی، اس کو بھی اس تحقیق کا حصہ بنایا جاسکتا ہے۔

واللہ اعلم

سید حسین احمد عفی عنہ

دارالافتاء دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴۔ ۱۵/ ۵/ ۱۴۲۴ھ

فتویٰ نمبر ۶۳۲/ ۸۵ حسین احمد مورخہ ۲۲/ ۵/ ۱۴۲۴ھ

الجواب صحیح: احقر محمود اشرف غفراللہ لہٗ (نائب مفتی) دارالافتاء دارالعلوم کراچی

۱۵/ ۵/ ۱۴۲۴ھ

الجواب صحیح: بندہ عبدالرؤف سکھروی (نائب مفتی) دارالافتاء دارالعلوم کراچی

۲۰/ ۵/ ۱۴۲۴ھ

''مزاح کی تحریری طلاق'' سے متعلق دارالعلوم کراچی کا فتویٰ

(استفتاء)

(محترم حضرت مولانا مفتی) جسٹس (محمد) تقی عثمانی صاحب (دامت برکاتہم)

السلام علیکم (ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ)

آپ سے گذارش ہے کہ اللہ اور اس کے رسول اور قرآن کریم کی روشنی میں ہمارے مسئلے کا کیا حل ہے ہماری بیٹی شہنلا اکرم جس کی شادی 7 فروری 2003ء میں ہوئی اور اُس کے شوہر جن کا نام ذیشان شفیق ہے اس نے تقریباً 15 مئی کو ٹشو پیپر پر اس طرح'' طلاق طلاق ط ''اس طرح لکھ کر اپنی بیوی کو دور سے دکھایا، جو کہ شہنلا نے پڑھا، اُس کے بعد اُسکے شوہر نے کہا کہ میں مذاق کر رہا تھا اور بات آئی گئی ہوگئی۔ تقریباً اُسی ہفتے شوہر نے ٹیلی فون پر غصے کی حالت میں والدہ کو کہا کہ ''میری طرف سے اِس کو طلاق ہے'' اُسکے بعد وہ اُسکے دوسرے دن اپنی والدہ کے پاس چھوڑنے گیا، ذیشان اب یہ کہتا ہے، اس وقت کہ میں پیپر پر کچھ نہیں لکھا اور ماں سے الفاظ کہے کہ میں اس کو طلاق دے دوں گا، یعنی وہ اپنی ہر بات پر قائم نہیں رہا اور ہر بات سے انکاری ہے، اس پر آپ کا فیصلہ ہمیں درکار ہے دونوں صلح سے ساتھ رہے ہیں، اور ایک ماہ بعد یہ بات اٹھی ہے اور دونوں ساتھ رہنا چاہتے ہیں اور طلاق سے لاعلم ہیں۔............

والسلام، کوثر سمیع، از طرف گلاسکو

(برائے) دارالافتاء

اس میں صرف یہ بات قابلِ غور ہے کہ حالتِ اکراہ میں کتابۃً طلاق کو اس لئے واقع قرار نہیں دیا گیا کہ کتابت ضرورۃً نطق کے قائم مقام ہوتی ہے، اور اکراہ میں ضرورت نہیں، کیا ''ہزل'' کی صورت میں بھی یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ ضرورت نہ ہونے کی بنا پر اسے بغیر نطق کے معتبر نہ سمجھا جائے، اس مسئلے کو دیکھنے کی ضرورت ہے، مجھے بھی مطلع کر دیا جائے، اور جلد، کیونکہ بندہ سفر میں جانے والا ہے۔ محمد تقی

الجواب حامداً ومصلیاً:

صورتِ مسئولہ میں شوہر نے ٹشو پیپر پر جو ''طلاق طلاق ط'' لکھا ہے، اگر اس

نے طلاق دینے کی نیت سے نہیں لکھا تو اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوئی۔اور ٹیلی فون پر اگر اس نے یہ جملہ کہا ہو کہ ’’میری طرف سے اس کو طلاق ہے‘‘ تو اس سے ایک طلاق واقع ہوگئی ہے، لیکن عدت کے دوران شوہر طلاق سے رجوع کرسکتا ہے ،اور عدت گذرنے کے بعد باہمی رضامندی سے نئے مہر پر نکاح ہوسکتا ہے، اوراگر یہ کہا ہو کہ میں اسے طلاق دے دوں گا، تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

فی البدائع:الکنایة فنوعان نوع هو کنایة بنفسه وضعا ونوع هو ملحق بها شرعا فی حق النیة اماالنوع الاول فهوکل لفظ یستعمل فی الطلاق............ (الیٰ قوله)واما النوع الثانی فهو ان یکتب علی قرطاس او لوح اوارض او حائط کتابةً مستبینة لکن لاعلی وجه المخاطبة’’امرأته طالق‘‘فیسئل عن نیته فان قال نویت به الطلاق وقع وان قال لم انو به الطلاق صدق فی القضاء لان الکتابة علی هذا الوجه بمنزلة الکنایة لان الانسان قد یکتب علیٰ هذا الوجه ویرید به الطلاق وقد یکتب لتجوید الخط فلایحمل علی الطلاق الابالنیة ،وان کتب کتابة غیر مستبینة بان کتب علی الماء او علی الهواء فذالک لیس بشئ حتیٰ لا یقع به الطلاق وان نوی لان مالاتستبین به الحروف لایسمی کتابة فکان ملحقا بالعدم وان کتب کتابةمرسومة علی طریق الخطاب والرسالة مثل ان یکتب امابعدیافلانةفانت طالق اواذاوصل کتابی الیک فانت طالق یقع به الطلاق الخ(ج۳ص ۱۰۹)**واللہ اعلم**

مذکورہ بالا صورت میں عدمِ وقوعِ طلاق کی دو وجہیں ہیں:

ایک یہ کہ شوہر نے ٹشو پیپر پر جو لفظِ طلاق لکھا ہے، اس میں عورت کی طرف نسبت نہیں، نہ تحریر میں نسبت ہے اور نہ زبانی طور پر، اور عدمِ نسبت کی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی، ہاں اس صورت میں شوہر نے کاغذ عورت کو دکھایا ہے، اس دکھانے کو نسبت کہا جائے یا نہیں، اس کا کوئی صریح جزئیہ تو ہمیں عباراتِ فقہاء میں نہیں ملا، لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ محض دکھانا نسبت نہیں ہے۔

اور اگر اس کو نسبت مان لیا جائے تو پھر بھی طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ بدائع کی درج بالا عبارت سے یہ بات واضح ہے کہ اگر کوئی شخص کاغذ پر طلاق غیر مرسوم لکھتا ہے تو وہ ازقبیل کنایہ ہے، اور موقوف علی النیۃ ہے، لہٰذا خوشخطی کے لئے لکھا ''امرأته طالق'' تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی، اگرچہ لفظوں میں نسبت صراحتاً مذکور ہے۔ اس میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ جو شخص خوشخطی کے لئے لفظِ طلاق لکھتا ہے وہ اپنے اختیار سے یہ لفظ لکھتا ہے، اور اختیار مستلزم ہے ارادہ کو

''کما ذکر ابن عابدین: والاختیار هو القصد الی الشئ وارادته'' (ج۴ص۵۰۷)

گویا اس نے اپنے ارادے اور قصد سے یہ لفظ لکھا، اس کے باوجود طلاق نہیں ہوتی، کیونکہ اس کی نیت طلاق کی نہیں تھی۔

اگر کوئی شخص ہزلاً اس طرح غیر مرسوم طریقے پر طلاق لکھے تو کیا اس کی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ اس کا بھی صریح جزئیہ تو نہیں ملا، البتہ عباراتِ فقہاء کی روشنی میں چند باتیں مسلم ہیں:

(۱)...... ہازل اپنے اختیار سے لفظ لکھتا یا بولتا ہے۔

کما فی المبسوط:

فیکون بمنزلة الهازل من حیث انه قاصد الی التکلم مختار له

لاالحکمه بل لغیره وهو الهزل(ج۲۴ص۵۸)

وکما فی الشامية:

والهازل یتکلم بصیغة العقد مثلاً باختیاره ورضاه لکن لا یختار ثبوته الحکم ولایرضاه(ج۴ ص۵۰۷)

(۲)...... ہازل لفظ سے نہ معنائے حقیقی کا ارادہ کرتا ہے اور نہ معنائے مجازی کا۔

کما فی التعریفات للجرجانی:

الهزل: وهو ان لایراد باللفظ معناه لاالحقیقی ولاالمجازی وهو ضد الجد.

وکما فی الشامية:

فی التحریروشرحه: الهزل لغةً اللعب واصطلاحا: ان لایراد باللفظ ودلالته المعنی الحقیقی ولاالمجازی بل ارید به غیرهما وهو مالاتصح ارادته منه وضده الجد وهو ان یراد باللفظ احدهما(ج۳ص۲۳۹)

اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر ہازل زبان سے تکلم بالطلاق کرے اور لفظ صریح ہو تو طلاق ہو جائے گی، کیونکہ الفاظِ صریح محتاجِ نیت نہیں، لیکن اگر ہازل طلاق کا لفظ لکھتا ہے تو اس صورت میں یہ اس شخص کے مشابہ ہے جو خوشخطی کے طور پر طلاق لکھتا ہے اور وجہِ شبہ دو چیزوں میں اشتراک ہے:

(۱)...... دونوں اپنے اختیار اور قصد سے لفظ طلاق لکھتے ہیں۔

(۲)...... دونوں کا مقصد لفظ سے اس کا معنیٰ حقیقی یا مجازی نہیں ہوتا بلکہ مقصد کچھ اور ہوتا ہے، لہٰذا جب ایک صورت میں طلاق نہیں ہوتی تو دوسری صورت میں بھی نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ ہزل کی صورت میں بھی طلاق کی نیت نہیں ہوتی، اور شاید علامہ

شامی کی درج ذیل عبارت سے ہازل کی عدمِ نیت واضح ہو جاتی ہے: [1]

قال الرحمتی فعلمنا ان العبرة لما یظهر من کلامهما لا لنیتهما الاتری انه ینعقد (ای النکاح) مع الهزل والهازل لم ینو النکاح (ج۳ ص ۱۱، ۱۲)

---

[1] امداد الفتاویٰ میں ہے کہ:

''اور ہزل سے مراد یہ نہیں بلکہ معنیٰ یہ ہیں کہ علمِ معنیٰ وقصدِ تکلم تو ہے لیکن ترتبِ اثر کا قصد نہیں، اس کو ہزل کہتے ہیں'' (امداد الفتاویٰ ج ۲ ص ۲۰۵)

اور انعام الباری میں ہے کہ:

''مذاق کے معنیٰ یہ ہیں کہ ایقاع مقصود نہیں تھا، لیکن تلفظ کر لیا تو اس کو معتبر مانا ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ خطا میں بھی یہی ہوتا ہے کہ ایقاع مقصود نہیں لیکن تلفظ ہو گیا اس لیے طلاق واقع ہو جائے گی'' (انعام الباری ج ۷ ص ۸۳۱)

مذکورہ عبارات سے دار العلوم کراچی کے مندرجہ بالا فتوے کی تائید ہوتی ہے۔ محمد رضوان ۲۹/۳/۱۴۲۷ھ

اس کے بعد ''الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ'' کی درج ذیل عبارات نظر سے گزریں:

ویتضح مما تقدم الفرق بین الخطأ :والهزل والإکراه، وهو أنه فی الخطأ لا تکون العبارة التی نطق بها الزوج مقصودة أصلا، بل المقصود عبارة أخری، وصدرت هذه بدلا عنها .وفی الهزل :تکون العبارة مقصودة؛ لأنها برضی الزوج واختیاره، ولکن حکمها لا یکون مقصودا؛ لأن الزوج لا یرید هذا الحکم، بل یرید شیئا آخر هو اللهو واللعب .وفی الإکراه :تکون العبارة صادرة عن قصد واختیار، ولکنه اختیار غیر سلیم؛ لوجود الإکراه، وهو یؤثر فی الإرادة، ویجعلها لا تختار ما ترغب فیه وترتاح إلیه، بل تختار ما یدفع الأذی والضرر (الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج۷ ص ۲۲۶، مادة ''أیلاء'')

ویتضح مما تقدم الفرق بین الإکراه والهزل والخطأ، وهو أنه فی الإکراه تکون العبارة صادرة عن قصد واختیار، ولکنه اختیار غیر سلیم لوجود الإکراه، وهو یؤثر فی الإرادة ویجعلها لا تختار ما ترغب فیه وترتاح إلیه، بل تختار ما یدفع الأذی والضرر.

وفی الهزل تکون العبارة مقصودة، لأنها تصدر برضا الزوج واختیاره، ولکن حکمها لا یکون مقصودا؛ لأن الزوج لا یرید هذا الحکم، بل یرید شیئا آخر هو اللهو واللعب.

وفی الخطأ لا تکون العبارة التی نطق بها الزوج مقصودة أصلا، بل المقصود عبارة أخری وصدرت هذه بدلا عنها (الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج۲۹ ص ۲۰۰، مادة ''ظهار'')

المخطء هنا :من لم یقصد التلفظ بالطلاق أصلا، وإنما قصد لفظا آخر، فسبق لسانه إلی الطلاق من غیر قصد، کأن یرید أن یقول لزوجته :یا جمیلة، فإذا به یقول لها خطأ :یا طالق وهو غیر الهازل، لأن الهازل قاصد للفظ الطلاق، إلا أنه غیر قاصد للفرقة به (الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج۲۹ ص۱۷، مادة ''طلاق'')

وفی البحر: ولم یشترط المصنف الفهم قال فی التجنیس ولو عقد النكاح بلفظ لایفهمان كونه نكاحا هل ینعقد اختلف المشائخ فیه قال بعضهم ینعقد لان النكاح لایشترط فیه القصد. اهـ. یعنی بدلیل صحته مع الهزل وظاهره ترجیحه.

واللہ اعلم بالصواب

سید حسین احمد عفا اللہ عنہ

دارالافتاء دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴ ـ ۲/۵/۱۴۲۴ھ

فتویٰ نمبر ۶۳۱/۳۴ حسین احمد مورخہ ۵/۵/۱۴۲۴ھ

الجواب صحیح:

بندہ محمد تقی عثمانی عفی عنہ ۲/۵/۱۴۲۴ھ (مفتی) دارالافتاء دارالعلوم کراچی

الجواب صحیح:

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ ۲/۵/۱۴۲۴ھ (مفتی) دارالافتاء دارالعلوم کراچی

الجواب صحیح:

احقر محمود اشرف غفر اللہ لہٗ ۶/۵/۱۴۲۴ھ (نائب مفتی) دارالافتاء دارالعلوم کراچی

حاضرہ کے حق میں طلاق بالکتابہ معتبر ہونے پر

اکابر کی تائید

بحمداللہ تعالیٰ مذکورہ مضمون کی ترتیب کے بعد آج مورخہ ۲/ ۵/ ۱۴۲۸ھ بروز ہفتہ، حضرت مولانا مفتی عزیزالرحمٰن صاحب رحمہ اللہ (مفتی دارالعلوم دیوبند) کی ایسی تحریر نظر سے گذری، کہ جس سے ہمارے اس موقف کی تائید ہوتی ہے کہ مجلس میں موجود بیوی کو طلاق مکتوب واقع ہوجائے گی، اور حضرت مفتی صاحب موصوف رحمہ اللہ نے اپنی اس تحریر میں شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب رحمہ اللہ وحضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی بھی یہی رائے بیان کی ہے۔

نیز حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ نے اپنی بیاضِ اشرفی میں اس تحریر کو بغیر کسی تنقید کے نقل فرمایا ہے، جب کہ حضرت مفتی صاحب موصوف رحمہ اللہ نے یہ تحریر حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کے ملاحظے کے لئے ہی ارسال کی تھی، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کی طرف سے بھی اس کو تائید حاصل ہے۔ وہ تحریر مندرجہ ذیل ہے:

فائدہ فقھیة متعلقه بالطلاق بالکتابة

از بندہ عزیزالرحمٰن عفی عنہ

بملاحظہ حضرت مخدومی مکرمی مولانا محمد اشرف علی صاحب مدفیضہ

عباراتِ کتبِ متعلقہ کتابتِ طلاق سے یہ ہی ظاہراً ثابت ہوتا ہے کہ:

حضورِ زوجہ فی المجلس کی صورت میں بھی طلاقِ مکتوب صریح وکنایہ واقع ہوجاوے، اگر غرض ایقاعِ طلاق ہو نہ تجربہ خط وغیرہ۔

نکاح میں چونکہ سماعِ شہود ایجاب وقبولِ زوجین کو شرط کیا گیا ہے، لہٰذا بصورتِ امکان سماعِ مکتوب کو لغو کہا جاوے تو ممکن ہے، اور طلاق میں اس کی حاجت نہیں۔ شامی کتاب الاقرار میں طلاق کو بھی دیگر دیون وغیرہ کے اقرار کی مثل باللسان وبالبنان دونوں طرح مساوی قرار دیا ہے، **فانہ کمایکون باللسان یکون بالبنان** درمختار، اور ظاہر ہے کہ اقرار بالدیون اگر بالبنان ہو اور کاتب کو اقرار ہو کہ یہ تحریر میری ہے تو لزومِ دین میں تأمل نہ ہوگا، اگرچہ شامی نے مسائلِ شتی میں ایک عبارت اشباہ ونظائر سے یہ مفہوم ہونا ظاہر کیا ہے کہ ناطقِ حاضر میں کتابت کا اعتبار نہ ہو، مگر ظاہر اس کا یہ ہے کہ شہود، مجردِ تحریر وکتابت پر شہادت نہیں دے سکتے، کیونکہ مجردِ کتابت میں احتمال ہے کہ تجربۂ خط وغیرہ کے لئے لکھا ہو، الغرض راجح ومحقق یہ معلوم ہوتا ہے کہ **حاضرہ فی المجلس** کو بھی طلاق بالکتابۃ واقع ہوتی ہے اور جانبِ احتیاط بھی یہی ہے۔

حضرت مولانا محمود حسن سلمہٗ ومولانا انور شاہ کی بھی یہی رائے ہے۔

فقط والسلام

راقم عزیز الرحمٰن عفی عنہ

از دیوبند، ۱۴۔۱۳۳۰ھ بروز پنجشنبہ

(بیاضِ اشرفی صفحہ ۳۶، مطبوعہ: ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ، ملتان)

(ضمیمہ)

اہلِ علم حضرات کی آراء

(1)......حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہٗ

(نائب صدر، جامعہ دار العلوم کورنگی، کراچی ۱۴)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرمی بندہ مولانا مفتی محمد رضوان صاحب زید مجدکم، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

علمی وتحقیقی سلسلہ نمبر ۱ کا رسالہ موصول ہوا، سرسری دیکھنے ہی کا موقع مل سکا، اللہ تعالیٰ آپ کی خدمات کو قبول فرمائیں، آمین۔ بظاہر کوئی جواب طلب بات نظر نہیں آئی، مگر جوابی لفافہ ساتھ تھا، اس لئے رسید کے طور پر یہ عریضہ مرسل ہے۔ والسلام

محمد تقی ۲۶/۶/۱۶ھ

(2)......ڈاکٹر محمود احمد غازی صاحب مرحوم

(سابق صدر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد)

برادر مکرم ومحترم جناب مولانا محمد رضوان صاحب، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ۔

آپ کا گرامی نامہ موصول ہوا، آپ کے ماہنامہ ''التبلیغ'' کے (علمی وتحقیقی سلسلہ پر مشتمل) پہلا شمارہ (تحقیق طلاق بالکتابۃ والاکراہ) بھی ملا، اللہ تعالیٰ آپ کی اس کاوش میں برکت عطا فرمائے۔ والسلام

محمود احمد غازی 5 جولائی 2005ء

(3)......مولانا مفتی غلام قادر نعمانی صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء، جامعہ دارالعلوم حقانیہ، اکوڑہ خٹک، نوشہرہ پاکستان)

محترمی ومکرمی جناب مفتی محمد رضوان صاحب مدظلہٗ، مدیر ماہنامہ ''التبلیغ''

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

سلام کے بعد عرض ہے کہ یہ دیکھ کر انتہائی مسرت وخوشی ہوئی کہ آپ نے موجودہ علمی انحطاطی دور میں (جبکہ عوام وخواص کی تگ ودووسعی صرف اور صرف دنیاوی عیش پرستی تک محدود ہوکر رہ گئی ہے) ایک موقّر جریدہ شائع کر کے اہلِ علم حضرات کی توجہ اپنی ذمہ داریوں کی طرف مبذول کرانے کی غیر معمولی کوشش کی ہے۔ یہ بات اظہر من الشّمس ہے کہ جدید صنعتی اورفکری انقلاب نے جو بہت سے مسائل پیدا کر دیئے ہیں، ان میں ایک جدید دور میں پیدا ہونے والے مسائل کا فقہی اور شرعی حل بھی ہے، جو جدید ایجادات اور نئے معاملاتی نظام کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں، ان مسائل کا حل کرنا ایک مشکل اور دشوار کام ہے، اسی طرح بعض مسائل اتنے پیچیدہ اور مشکل ہیں کہ زیادہ مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے ایک جانب کو ترجیح دینا ایک عالم کے لئے کافی مشکل ہے اور بغیر اجتماعی بحث وتمحیص کے ایک قول پر جم جانا ناممکن ہے، اس مشکل اور دشوار کام کا حل علمائے کرام کی ذمہ داری ہے، اور وہی اس کا صحیح حل تلاش کرنے کے اہل ہیں، چنانچہ ہر زمانے کے اہلِ علم وارباب ِافتاء نے اپنے اپنے دور کے مسائل حل کئے ہیں۔ اوراس زمانے میں آپ نے بھی اپنے اکابرین کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے اس اہم کام کا بیڑا اٹھایا، اس اہم کام پر دارالعلوم حقانیہ کے جملہ اساتذہ ادارہ غفران ٹرسٹ کے جملہ اراکین کو تہہ دل سے مبارک باد پیش کرتے ہیں، اور امید کرتے ہیں کہ آپ آئندہ بھی تحقیقی مضامین شائع کر کے اہلِ علم حضرات کی علمی ترقی میں مزید اضافہ کریں گے۔

اخوکم غلام قادر نعمانی دارالافتاء دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک، نوشہرہ

(4)......مولانا مفتی سبحان اللہ جان صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء جامعہ امداد العلوم الاسلامیہ: جامع مسجد درویش، شاہراہ قائداعظم، صدر، پشاور)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محترم ومکرم حضرت مفتی محمد رضوان صاحب مدظلہٗ السلام علیکم! مزاج بخیر

ادارہ غفران کے ماہنامہ ''التبلیغ'' کے علمی و تحقیقی سلسلے کا پہلا شمارہ متعلقہ ''تحقیق طلاق بالکتابۃ والاکراہ'' موصول ہوا، اول تا آخر پڑھا، ماشاء اللہ بڑی محنت سے مسئلہ پر حوالہ جات جمع کر کے تحقیق کی گئی ہے اور پھر جامعہ دارالعلوم کراچی کی تصدیق وتصویب سے اس کو مزید قوت بخشی گئی ہے، واقعی اس سلسلہ نے ایک بڑے خلا کو پُر کرنے کا بیڑا اٹھایا ہے، اللہ کرے یہ آگے چلے اور اس سلسلے کے جو اغراض ومقاصد ہیں وہ پورے ہوں، اس میں ہم جیسے طالبِ علموں کے لئے بڑا علمی ذخیرہ بغیر کسی مشقت کے میسر ہو جاتا ہے اور مستقبل کے علمی حلقوں کے لئے بیش بہا خزانہ آسانی سے دستیاب ہوگا، امید ہے ہمیں رسالہ ملتا رہے گا۔

فقط، سبحان اللہ جان

۳/ جمادی الثانیہ ۱۴۲۶ھ، 11 جولائی 2005ء

دارالافتاء جامعہ امداد العلوم پشاور صدر

(5)......مولانا مفتی امداد اللہ انور صاحب زید مجدہٗ

(مدرسہ قاسم العلوم گل گشت کالونی، ملتان)

باسمہٖ سبحانہٗ

بخدمت گرامی قدر حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب دامت برکاتہم العالیہ

امید ہے کہ مزاج گرامی بعافیت ہوں گے، آپ کا تحقیقی مجلّہ التبلیغ کا سلسلہ ''تحقیق بالکتابۃ

والا کراہ'' کا شمارہ نورِ نظر ہوا اور آپ کی مع آپ کے رفقاء کار کی کاوشوں سے مستفید ہوا، اللہ تعالیٰ اس کے سلسلہ کو قائم ودائم رکھیں، اور اس کو ترقی دے کر ہر مسلمان کے گھر تک پہنچا دیں۔

اس شمارہ کے کلماتِ شکر ابھی لکھنے نہ پایا تھا کہ ماہنامہ ''التبلیغ'' جمادی الاولیٰ کا شمارہ بھی وصول ہوگیا، اس میں ایک عنوان کے بجائے متفرق مضامین دیکھے جو دورِ حاضر کے ہر فرد کے لئے خاص اہمیت کے حامل ہیں، خصوصاً آپ کے ذاتی مضامین خاص دلچسپی کا باعث ہیں، ماہنامہ دیکھ کر اندازہ ہوا کہ اس میں نصف مضامین آپ کے قلم کا نتیجۂ فکر ہیں، اگر ان سلسلوں کو بعد میں کتابی صورت میں طبع کرایا جائے تو اپنے اپنے متعلقہ عناوین پر قابلِ قدر علمی ذخیرہ بنیں گے اور محفوظ ہوجائیں گے، ورنہ حسبِ عادت رسالوں کو وقتی طور پر پڑھ کر الماریوں میں رکھ دیا جاتا ہے، مضامین کے متفرق ہونے کی وجہ سے ان کو مختلف شماروں میں ڈھونڈنا گراں ہوجاتا ہے، اگر ہر سال کے آخری شمارہ میں تمام عام عنوانات کی فہرست طبع کردی جائے تو کچھ استفادہ آسان ہوجاتا ہے۔

نیز رسالہ ہٰذا میں تحریر کے ساتھ ساتھ آپ اگر درست سمجھتے ہیں تو مستقل تصنیفات کا سلسلہ بھی شروع کریں، جیسا کہ رسالہ کو مدلل طریقہ سے مزین کرتے ہیں ان تصانیف میں بھی اس رنگ کو نمایاں صورت میں آنا چاہیئے۔ بہر حال آپ کا رسالہ فقہی اور تحقیقی خوبصورتی کو اپنے جلو میں لئے ہوئے ہے، اللہ تعالیٰ اس کو مزید کامیابیاں عطا فرمائیں، اور تمام احبابِ کار کے لئے بہترین ذخیرۂ آخرت بنائیں۔ دعواتِ صالحہ کا محتاج

والسلام

العبد: امداد اللہ انور

05-07-05

مدرسہ قاسم العلوم گل گشت کالونی ملتان

(6)......مولانا مفتی احتشام الحق صاحب حضروی زید مجدہٗ

(مدرسہ عربیہ اسلامیہ، بٹل، مانسہرہ)

برادرِ محترم حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب تھانوی زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ !

بعد از سلام! امید ہے کہ مزاجِ گرامی بعافیت ہوں گے۔

آپ کا ارسال کردہ تحقیقی رسالہ ملا، بالاستیعاب مطالعہ کیا، آپ اور آپ کے رفقاء کے لئے دل سے دعا گو ہوں، اللہ تعالیٰ اپنے اکابر رحمہم اللہ کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے دینِ عالی کی محنت کے لئے قبول فرمائے، جبکہ ''تحقیق مسائلِ حاضرہ'' کی مجالس کی اشد ضرورت بھی ہے اور اس پر مزید خوشی ہوئی کہ اپنے اکابر حضرات سے وابستہ ہو کر اور ان کے زیرِ سایہ رہ کر یہ مبارک قدم اٹھایا ہے، اللہ تعالیٰ آپ کی محنت ولگن کو قبول فرمائے اور ترقی کا سبب بنائے۔

والسلام

بندہ احتشام الحق حضروی

مدرسہ عربیہ اسلامیہ، بٹل، ضلع مانسہرہ

(7)......دارالافتاء جامعہ حمادیہ

(شاہ فیصل کالونی نمبر 2 کراچی پاکستان)

جناب محترم مفتی رضوان صاحب مدظلہٗ

السلام علیکم! آپ کا گرانقدر رسالہ (علمی وتحقیقی سلسلہ) موصول ہوا، اس پر صمیمِ قلب سے آپ کے ممنون ہیں کہ آنجناب نے ذرہ نوازی فرمائی۔

جواب دینے میں ہم سے واقعی کوتاہی ہوئی، جس پر دل کی گہرائیوں سے معذرت خواہ ہیں، ان

شاءاللہ آئندہ ایسا نہیں ہوگا۔

باقی رسالہ کے مندرجات سے دارالافتاء کے احباب متفق ہیں، رسالہ کا انداز سہل اور مدلل ہے، اس نوعیت کا پاکستان کی حد تک پہلا مستقل سلسلہ جاری کرنے پر ہماری طرف سے پُر خلوص مبارک باد قبول ہو، قوی امید ہے کہ آئندہ بھی سرفراز فرمائیں گے۔

از طرف

دارالافتاء جامعہ حمادیہ

شاہ فیصل کالونی نمبر 2 کراچی

(8)......مولانا مفتی شیر محمد علوی صاحب زید مجدہٗ

ومولانا مفتی حمید اللہ جان صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء: جامعہ اشرفیہ لاہور)

الجواب: مبسملاً ومحمدلاً ومصلیاً ومسلماً

مجلسِ مذاکرہ کی تحقیقِ انیق بابت ''طلاق بالکتابۃ والاکراہ'' احقر اور حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جان صاحب زید مجدہم نے بغور مطالعہ کی، ماشاءاللہ خوب حق ادا فرمایا۔

ہمارے ہاں سے بھی یہی فتویٰ دیا جاتا ہے جو کچھ آپ نے تحریر فرمایا ہے کہ مکرہ کی زبانی طلاق واقع ہوجاتی ہے، مگر اس کی طلاق بالکتابۃ واقع نہیں ہوتی اور طلاق بالکتابۃ میں عورت کا غائب ہونا بھی ضروری نہیں بلکہ اگر عورت حاضر بھی ہو تب بھی طلاق بالکتابۃ واقع ہوجاتی ہے۔

فقط واللہ اعلم بالصواب

کتبہٗ شیر محمد علوی، ۲ر رجب ۱۴۲۶ھ

خادم دارالافتاء جامعہ اشرفیہ، لاہور

(9)......مولانا مفتی محمد زکریا اشرف صاحب زید مجدہٗ

(مکان نمبر 1395 گلی نمبر 14، I-10-2، اسلام آباد)

محترم جناب حضرت مفتی محمد رضوان صاحب زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

امید ہے کہ جناب بخیر وعافیت ہونگے، اور اپنے قیمتی اوقات کو علمِ نبوی کی تبلیغ اور تفہیم میں صرف فرمارہے ہونگے۔

آپ کے ادارے کی طرف سے ماہنامہ التبلیغ کے علمی و تحقیقی سلسلے کا رسالہ موصول ہوا جس میں طلاق بالکتابۃ والاکراہ سے متعلق فقہی بحث کی گئی ہے۔

جہاں تک زیرِ بحث مسئلہ پر رائے دہی اور نقد کا تعلق ہے تو بندہ کو اس مسئلہ کے متعلق تحقیقاً کوئی شبہ یا اشکال نہیں ہے، مسئلہ عین صواب ہے، خصوصاً جبکہ دارالافتاء دارالعلوم کراچی کے حضرات سے اس کی تائید ہوچکی ہے تو اس کے بعد تقلیداً بھی کسی شبہ یا اشکال کی گنجائش باقی نہیں رہی............دعاؤں کی گذارش ہے۔

فقط والسلام

بندہ محمد زکریا اشرف

مکان نمبر 1395 گلی نمبر 14، I-10-2، اسلام آباد

(10)......مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب زید مجدہٗ

(جامعہ مدنیہ، لاہور)

بخدمت جناب مفتی رضوان صاحب مدظلہٗ، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

التبلیغ کے علمی و تحقیقی سلسلہ نمبر ا کے بارے میں عرض ہے کہ جو جوابات لکھے گئے ہیں وہ

درست ہیں، البتہ ایک بات غور طلب ہے، وہ یہ کہ اگر کوئی شخص جس کی بیوی کا نام زینب ہو کاغذ پر یوں لکھے کہ میں نے زینب کو طلاق دی یا زینب کو طلاق ہے تو کیا مستبین غیر مرسوم کے تحت کر کے یہاں بھی شوہر سے نیت پوچھی جائے گی، اگر نیت پوچھی جائے گی تو کیا دیگر قرائن مثلاً غضب اور مذاکرۂ طلاق کا بھی اعتبار ہوگا یا نہیں؟ اگر ہوگا تو دیانۃً ہوگا یا قضاءً ہوگا اور المرأۃ کالقاضی کو اس صورت میں کتنا دخل ہوگا؟ اس بارے میں آپ کی تحریر میں اجمال وابہام ہے۔

عبدالواحد غفرلہٗ ۱۶/ جمادی الاخریٰ ۱۴۲۶ھ

جامعہ مدنیہ، لاہور

(11)......مولانا مفتی ریاض محمد صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء دارالعلوم تعلیم القرآن، راجہ بازار، راولپنڈی)

۷۸۶

محترمی ومکرمی حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

(۱)......''التبلیغ کے علمی وتحقیقی سلسلہ'' کا پہلا شمارہ موصول ہوا، بڑی خوشی ہوئی، بہت اچھا قدم ہے اس کی شدید ضرورت تھی، عام مضامین پر مشتمل رسالوں اور ماہناموں کی بھرمار ہے، لیکن اس وقت فقہی وتحقیقی ذوق کا فقدان ہے، ایسے سلسلے کا اجراء اس کمی کو پورا کرنے کا پہلا قدم ہے............

(۲)......بندہ کو اس شمارے کے تمام مندرجات سے اتفاق ہے، البتہ مرسوم اور غیر مرسوم کی تعریف منقح کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، بندہ کو اس بارے میں تحقیق نہیں لیکن ذہن میں یہی آتا ہے کہ مرسوم اور غیر مرسوم کے درمیان بنیادی فرق، معروف معنیٰ میں عنوانِ طلاق

اورعرف وعادت کے بجائے کاتب اور مکتوب الیہ کی تعیین اور پتہ ہے یعنی دونوں کا نام لکھ دیا جائے، خواہ دونوں کے نام شروع میں ہوں یا مکتوب الیہ کا شروع میں اور کاتب کا آخر میں ہو، عرف بھی یہی ہے، مرسوم کی تعریف میں عموماً اس قسم کے الفاظ آتے ہیں ''ان یکون مرسوما ای مصدر بالعنوان وھو ان یکتب فی صدرہ من فلان الی فلان '' پھر غیر مرسومہ کی مثال میں ''اوعلی الکاغذلاعلی الوجہ المعتاد'' یا ''لاعلی وجہ الرسم'' تب ہی صادق آئے گا کہ اس میں کاتب ومکتوب الیہ کی تعیین نہیں ہوتی، چنانچہ اگر کسی نے معروف معنیٰ طلاق کا عنوان لکھا پھر طلاقیں لکھیں، لیکن مصدر بالعنوان نہیں یعنی کاتب اور مکتوب الیہ کی تعیین نہیں کی تو طلاق نہیں ہوتی، اگرچہ معروف عنوانِ طلاق لکھاہے، اس پرغور کی ضرورت ہے۔ گستاخی کی معذرت۔ فقط۔

ریاض محمد

۲۰/۵/۱۴۲۶ھ

دارالافتاء تعلیم القرآن

راجہ بازار، مدینہ مارکیٹ، راولپنڈی

طلاق بالکتابۃ کے متعلق چند اُمور کی وضاحت

(مفتی محمد رضوان)

حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب اور مولانا مفتی ریاض محمد صاحب زید مجدہما نے اپنے مکتوباتِ گرامی میں اہم نکات کی طرف توجہ دلائی ہے، ان حضرات کے توجہ دلانے سے طلاق بالکتابۃ کے بارے میں درجِ ذیل مسائل پر دوبارہ غور کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔

(1)...... تحریر اور کتابت کو شوہر کی طرف منسوب کرنا کب درست ہوگا؟

(2)...... کتابت کے ذریعہ سے وقوعِ طلاق کا حکم کب اور کیسے لگایا جائے؟

(3)...... مرسوم وغیر مرسوم کی تعریف مزید منقح کرنے کی ضرورت ہے۔

(1)...... پہلے مسئلہ کے بارے میں عباراتِ فقہاء سے یہ سمجھ آتا ہے کہ اگر شوہر کو خود اپنی تحریر کا اقرار ہے، یا بیوی نے شوہر کی طرف سے طلاق بالکتابۃ کا خود مشاہدہ کیا ہے یا اس کے سامنے بینہ سے اس تحریر کا شوہر کی طرف سے ہونا ثابت ہو گیا ہے، یا پھر عورت کو خارجی ذرائع وقرائن سے یقین یا غالب گمان ہے کہ یہ تحریر شوہر کی طرف سے ہے (خواہ اس طرح سے کہ شوہر نے خود بلا جبر واکراہ وباہوش وحواس یہ مضمون تحریر کیا ہے، یا اس مضمون پر مطلع ہو کر بلا جبر واکراہ دستخط کیے ہیں، یا شوہر نے یہ مضمون کسی دوسرے سے لکھوایا یا املا کرایا ہے) تو مذکورہ تفصیل کے مطابق حنفیہ کے نزدیک اس تحریر کو شوہر کی طرف منسوب کرنا قضاءً درست ومعتبر ہوگا اور اس مضمون کا شوہر کی طرف سے انکار کرنا قضاءً معتبر نہ ہوگا، نیز عورت کے حق میں یہاں فقہائے حنفیہ کا بیان کردہ اصول ''المرأۃ کالقاضی'' جاری ہوگا۔ [1]

یہ بھی ملحوظ رہے کہ تحریر وکتابت والی مندرجہ بالا تفصیل آج کل کے جدید ذرائع ابلاغ

---

[1] اور اس بارے میں دیگر فقہائے کرام کے نزدیک وہی تفصیل ہوگی، جو اپنے مضمون بعنوان ''اس سلسلہ میں غیر حنفیہ کا قول'' کے ضمن میں ذکر کی گئی۔

مثلاً ای۔میل، سوشل میڈیا اور فون میسج وغیرہ کے بارے میں بھی جاری ہونی چاہئے۔

(2)...... دوسرے مسئلہ کے بارے میں بندہ نے جو کچھ سمجھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فقہائے حنفیہ کی تصریحات کے مطابق طلاقِ مرسوم صریح طلاق کا درجہ رکھتی ہے اور غیر مرسوم طلاقِ کنائی کا، یعنی مرسوم میں قضاءً طلاق واقع ہونے کے لئے حنفیہ کے نزدیک طلاق کی نیت کرنا ضروری نہیں اور غیر مرسوم میں طلاق واقع ہونے کے لئے نیت یا اس جیسی چیز کی ضرورت ہے، لیکن جس طرح طلاق باللفظ میں بعض اوقات دلالۃُ الحال کو نیت کے قائم مقام قرار دے کر قضاءً وقوعِ طلاق کا حکم لگایا جاتا ہے، اسی طرح طلاق بالکتابۃ کا بھی معاملہ ہوگا اور حنفیہ کی بیان کردہ ''المرأة کالقاضی'' والی بحث یہاں بھی جاری ہوگی، نیز صریح اور کنائی الفاظ کو طلاقِ رجعی یا بائن ہونے کے اعتبار سے یہاں بھی دخل ہوگا۔

(3)...... تیسرے مسئلہ کے بارے میں عباراتِ فقہائے حنفیہ سے مرسوم کی جو اصل تعریف ظاہر ہوتی ہے، وہ معتاد و معروف طریقہ کے مطابق ہونا ہے اور معنون و مصدر ہونا اس کی تمثیل ہے اور عرف و عادت زمانے کے ساتھ تبدیل ہوتی رہتی ہے، طلاق مرسوم سے حنفیہ کے نزدیک بغیر نیت قضاءً وقوعِ طلاق کی وجہ یہ ہے کہ عرف و عادت طلاق کی جہت کو خود اس طرح متعین کر دیتی ہے کہ وہ کسی ضمِ ضمیمہ کی محتاج نہیں رہتی اور آج کل عموماً عرف و رواج یہ ہے کہ اسٹامپ یا خط وغیرہ کے ذریعہ سے غائبہ عورت کو طلاق دی جاتی ہے جس میں بعض اوقات طلاق کا عنوان ڈالا جاتا ہے یا خط میں سلام مسنون وغیرہ لکھا جاتا ہے نیز بعض اوقات بیوی کا صاف نام اور تحریر کنندہ کے دستخط وغیرہ بھی ہوتے ہیں (عموماً حاضر عورت کو اس طرح تحریری طلاق دینا معروف و معتاد نہیں) اور غیر مرسوم وہ ہے جو عرف و عادت کے مطابق نہ ہو، لیکن کیونکہ غیر مرسوم کے ذریعہ سے طلاق واقع ہونے کے لئے دراصل نیت کی تعیین ضروری ہے، جس سے یہ واضح اور متعین ہو جائے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے رہا ہے اور مشق وغیرہ کے دیگر احتمالات ختم ہو جائیں اور یہ بات اگر طلاق غیر مرسوم میں دلالۃُ الحال یا اپنی

بیوی کا نام لکھنے یا اپنے دستخط کرنے سے متعین ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک قضاءً وقوعِ طلاق کا حکم لگنا چاہئے، کیونکہ فقہائے حنفیہ نے دلالۃُ الحال وغیرہ کو بھی نیت کے قائم مقام قرار دیا ہے، اور طلاقِ غیر مرسوم سے طلاق واقع نہ ہونے کی وجہ طلاق کے احتمال کی تعیین نہ ہونا تھی اور جب کسی ضمِ ضمیمہ مثلاً نیتِ طلاق کے اقرار یا دلالۃُ الحال سے جہتِ طلاق کی تعیین ہو جائے حنفیہ کے نزدیک تو قضاءً وقوعِ طلاق کا حکم جاری ہونا چاہئے۔

اور حنفیہ کے نزدیک طلاقِ مستبین مرسوم میں شوہر کی طرف سے انکارِ طلاق کا دعویٰ اس لئے معتبر قرار نہیں دیا گیا کہ وہ خلافِ ظاہر ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مثلاً عنوانِ طلاق اور سلام مسنون وغیرہ کے بغیر صرف اتنا مضمون لکھے کہ میری بیوی کو طلاق ہے، یا میں اپنی بیوی کو طلاق دیتا ہوں وغیرہ، اور دلالۃُ الحال مثلاً حالتِ مذاکرۂ طلاق سے معلوم ہو جائے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے رہا ہے تو حنفیہ کے نزدیک قضاءً طلاق واقع ہو جانی چاہئے، اور شوہر کی طرف سے طلاق کے علاوہ کسی اور مراد کا دعویٰ قضاءً معتبر نہ ہونا چاہئے، **لانہ خلاف الظاھر۔**

امداد الفتاویٰ میں ایک سوال کے جواب میں ہے کہ:

''خط میں طلاق لکھنے یا لکھوانے سے واقع ہو جاتی ہے، خواہ نیت کرے یا نہ کرے یا نیت کرے نیت سے رجوع کرے اور خواہ وہ خط بی بی کے پاس پہنچے یا نہ پہنچے۔

''فی الشامیۃ الجلد الثانی ص ۷۰۳ وان کانت مرسومۃ یقع الطلاق نوی اولم ینوفیھا لوقال للکاتب اکتب طلاق امرأتی کان اقرارا بالطلاق وان لم یکتب الخ ''

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ خط کا یہ مضمون ہو کہ میں تجھ کو طلاق دیتا ہوں یا دے دی اور اگر خط کا کچھ اور مضمون تھا تو سائل ظاہر کرے تا کہ جواب دیا جائے'' (امداد الفتاویٰ ج ۲ ص ۳۸۶، کتاب الطلاق، مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم کراچی)

مفتی سعید احمد صاحب رحمہ اللہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ:

''وقوعِ طلاق کے لئے صراحتاً بیوی کا ذکر یا اس کا نام ہونا ضروری نہیں، اضافتِ معنویہ جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ بیوی کو طلاق دے رہا ہے وہ کافی ہے اور یہ چیز اس تحریر میں صاف موجود ہے اس لئے طلاق واقع ہوگئی'' (فتاویٰ محمودیہ ج۱۲ص۵۹۶، کتاب الطلاق، باب الطلاق بالکتابۃ، مطبوعہ: ادارۃ الفاروق، کراچی)

اور فتاویٰ محمودیہ میں ہے کہ:

''اگر زید کو اپنی تحریر کا اقرار ہے یا اس پر شرعی شہادت موجود ہے تو صورتِ مسئولہ میں ایک طلاق بائن واقع ہو گی'' (فتاویٰ محمودیہ ج۱۲ص۵۹۹، کتاب الطلاق، باب الطلاق بالکتابۃ، مطبوعہ: ادارۃ الفاروق، کراچی))

العبارات

(قوله وركنه لفظ مخصوص) هو ما جعل دلالة على معنى الطلاق من صريح أو كناية فخرج الفسوخ على ما مر، وأراد اللفظ ولو حكما ليدخل الكتابة المستبينة (اى المرسوم وغير المرسوم مع درجتهمابالصريح والكناية،ناقل)(رد المحتار، ج۳ ص ۲۳۰، كتاب الطلاق)

(وأما) الكناية فنوعان :نوع هو كناية بنفسه وضعا، ونوع هو ملحق بها شرعا فی حق النية، أما النوع الأول فهو كل لفظ يستعمل فی الطلاق ويستعمل فی غيره نحو قوله :أنت بائن، أنت علی حرام خلية برئية بتة أمرک بيدک اختاری اعتدی استبرئی رحمک أنت واحدة خليت سبيلک سرحتک حبلک علی غاربک فارقتک خالعتک -ولم يذكر العوض -لا سبيل لی عليک لا ملک لی عليک لا نكاح لی عليک أنت حرة قومی اخرجی اغربی انطلقی انتقلی تقنعی استتری تزوجی ابتغی الأزواج الحقی بأهلک ونحو ذلک.

سمى هذا النوع من الألفاظ كناية؛ لأن الكناية فى اللغة اسم لفظ استتر المراد منه عند السامع، وهذه الألفاظ مستترة المراد عند السامع فإن قوله " :بائن "يحتمل البينونة عن النكاح ويحتمل البينونة عن الخير أو الشر (بدائع الصنائع، ج٣ص١٠٥، كتاب الطلاق، فصل فى الكناية فى الطلاق)

ولا خلاف أنه لا يقع الطلاق بشىء من ألفاظ الكناية إلا بالنية فإن كان قد نوى الطلاق يقع فيما بينه وبين الله تعالى، وإن كان لم ينو لا يقع فيما بينه وبين الله تعالى، وإن ذكر شيئا من ذلك ثم قال :ما أردت به الطلاق يدين فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأن الله تعالى يعلم سره ونجواه.

وهل يدين فى القضاء ؟ فالحال لا يخلو إما إن كانت حالة الرضا وابتدأ الزوج بالطلاق وإما إذا كانت حالة مذاكرة الطلاق وسؤاله، وإما أن كانت حالة الغضب والخصومة فإن كانت حالة الرضا وابتدأ الزوج بالطلاق يدين فى القضاء فى جميع الألفاظ لما ذكرنا أن كل واحد من الألفاظ يحتمل الطلاق وغيره، والحال لا يدل على أحدهما فيسأل عن نيته ويصدق فى ذلك قضاء .

وإن كانت حال مذاكرة الطلاق وسؤاله أو حالة الغضب والخصومة فقد قالوا :إن الكنايات أقسام ثلاثة :فى قسم منها لا يدين فى الحالين جميعا؛ لأنه ما أراد به الطلاق لا فى حالة مذاكرة الطلاق وسؤاله ولا فى حالة الغضب والخصومة، وفى قسم منها يدين فى حال الخصومة والغضب ولا يدين فى حال ذكر الطلاق وسؤاله، وفى قسم منها يدين فى الحالين جميعا (بدائع الصنائع، ج٣ص١٠٦، كتاب الطلاق، فصل فى الكناية فى الطلاق)

وأما النوع الثانى فهو أن يكتب على قرطاس أو لوح أو أرض أو حائط كتابة مستبينة لكن لا على وجه المخاطبة امرأته طالق فيسأل عن نيته؛ فإن

قال :نـويت به الطلاق وقع، وإن قال :لـم أنو به الطلاق صدق فى القضاء ؛ لأن الـكتابة على هذا الوجه بمنزلة الكتابة لأن الإنسان قد يكتب على هذا الـوجـه ويـريـد به الطلاق وقد يكتب لتجويد الخط فلا يحمل على الطلاق إلا بـالـنية وإن كتبت كتابة غير مستبينة بأن كتب على الماء أو على الهواء فـذلك ليـس بشـىء حتـى لا يقع به الطلاق وإن نوى؛ لأن ما لا تستبين به الـحـروف لا يسـمـى كتـابة فـكان ملحقا بالعدم، وإن كتب كتابة مرسومة على طريق الخطاب والرسالة مثل :أن يكتب أما بعد يا فلانة فأنت طالق أو إذا وصـل كتـابـى إليك فـأنت طالق يقع به الطلاق، ولو قال :ما أردت به الطلاق أصلا لا يصدق إلا أن يقول :نويت طلاقا من وثاق فيصدق فيما بينه وبيـن الـله عز وجل؛ لأن الكتابة المرسومة جارية مجرى الخطاب ألا ترى أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -كـان يبلغ بالخطاب مرة وبالكتاب أخـرى وبالرسول ثالثا؟ وكان التبليغ بالكتاب والرسول كالتبليغ بالخطاب فـدل أن الـكتابة المرسومة بمنزلة الخطاب فصار كأنه خاطبها بها بالطلاق عند الحضرة فقال لها :أنت طالق أو أرسل إليها رسولا بالطلاق عند الغيبة فإذا قال :ما أردت به الطلاق فقد أراد صرف الكلام عن ظاهره فلا يصدق، ثـم إن كتب على الوجه المرسوم ولم يعقله بشرط بأن كتب أما بعد يا فلانة فـأنـت وقـع الـطلاق عقيب كتابة لفظ الطلاق بلا فصل لما ذكرنا أن كتابة قـولـه :أنـت طـالـق عـلـى طـريق المخاطبة بمنزلة التلفظ بها (بدائع الصنائع، ج٣ص٦٠١، كتاب الطلاق، فصل فى الكناية فى الطلاق)

الـكتاب على ثلاث مراتب مستبين مرسوم وهو أن يكون معنونا أى مصدرا بـالعنوان وهو أن يكتب فى صدره من فلان إلى فلان على ما جرت به العادة فهـذا كـالـنـطـق فـلـزم حجة ومستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدران

وأوراق الأشجار أو على الكاغد لا على الوجه المعتاد فلا يكون حجة إلا بانضمام شيء آخر إليه كالنية والإشهاد عليه والإملاء على الغير حتى يكتبه؛ لأن الكتابة قد تكون للتجربة ونحوها وبهذه الأشياء تتعين الجهة. وقيل الإملاء بلا إشهاد لا يكون حجة والأول أظهر وغير مستبين كالكتابة على الهواء أو الماء وهو بمنزلة كلام غير مسموع ولا يثبت به شيء من الأحكام وإن نوى اهـ ومثله في الهداية وفتاوى قاضي خان وحاصله أن الأول صريح والثاني كناية والثالث لغو (العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، ج۲ص ۱۹، كتاب الدعوىٰ)

والكتاب على ثلاثة أنواع: (۱)المستبينة المرسومة (۲)المستبينة غير المرسومة(۳)غير المستبينة.

فالمستبينة المرسومة هي أن يكون الكتاب منها مما يقرأ خطه، ويكون وفقا لعادات الناس ورسومهم ومعنونا .وقد كان من المتعارف في زمن صاحب (مجمع الأنهر) أن يكتب الكتاب على ورق ويختم أعلاه، وكل كتاب لا يكون على هذه الصورة مكتوبا على ورق ومختوما لا يعد مرسوما، أما في زماننا فالكتاب يعد مرسوما بالختم والتوقيع على حد سواء ، وذلك بمقتضى المادة(۱۶۱۰) ولكن إذا كتب كتاب في زماننا على غير الورق مثلا ينظر إذا كان المعتاد أن تكتب الكتب على غير الورق يعتبر ذلك الكتاب، كما لو كتب على ورق وإلا فلا .والحاصل أن كل كتاب يحرر على الوجه المتعارف من الناس حجة على كاتبه كالنطق باللسان.

والمستبينة غير المرسومة :هي أن يكون الكتاب مكتوبا على غير ما هو متعارف بين الناس كأن يكون مكتوبا على حائط أو ورق شجر أو بلاطة

مثلا، فالكتاب الذى يكتب على هذه الصورة لغو ولا يعتبر حجة فى حق صاحبه إلا إن نوى أو أشهد على نفسه حين الكتابة(درر الحكام فى شرح مجلة الحكام لعلى حيدر، ج ا ص ٦٩، المادة ٦٩، الكتاب كالخطاب، المقالة الثانية فى بيان القواعد الكلية الفقهية)

ويتصل بالكنايات الطلاق بالكتابة لو كتب طلاقا أو عتاقا على ما لا يستبين فيه الخط كالهواء والماء والصخرة الصماء لا يقع نوى به أو لم ينو، وكذا إذا كتب على لوح أو حائط أو أرض أو فى كتاب إلا أنه لا يستبين لا يقع وإن نوى به الطلاق لأن مثل هذه الكتابة كصوت لا يستبين منه حروف، فلو وقع وقع بمجرد النية، فإن كان مستبينا لكن لا على رسم الرسالة والخطاب فإنه ينوى فيه، كالكلام المكنى لا يقع إلا بالنية لأن الإنسان قد يكتب مثله للإيقاع وقد يكتب مثله لتجربة الخط، فإن كان صحيحا يبين نيته بلسانه، وإن كان أخرس يبين نيته بكتابته هذا إذا لم يكن خطابا أو رسالة، فإن كان على رسم كتب الرسالة بأن كتب أما بعد يا فلانة فأنت طالق أو أنت حر أو إذا وصل إليک كتابى فأنت طالق فإنه يقع به الطلاق والعتاق، ولا يصدق فى عدم النية، كما لو قال :أنت طالق ثم قال :نويت من وثاق لا يصدق فى القضاء لأنه خلاف الظاهر، ثم يقع عقيب الكتابة إذا لم يعلقه مثل أن يكتب :امرأته طالق أو فلانة، بخلاف ما إذا كتب إذا وصل إليک فإنه لا يقع بدون الوصول إليها، وقالوا فيمن كتب كتابا على وجه الرسالة وفيه إذا وصل إليک كتابى فأنت طالق ثم بدا له فمحا ذكر الطلاق منه.

وأنفذه وأسطره باقية وقع إذا وصل، ولو محاه حتى لم يبق فيه كلام يكون رسالة لم يقع، وإن وصل لعدم وجود الشرط وهو وصول الكتاب وعليه

الأئمة الثلاثة، وما وقع فى تفصيل بعضهم من أنه إذا محا ما سوى كتابة الطلاق وأنفذه فوصل إليها لا يقع فمبنى على أن الرسالة المتضمنة لمجرد الطلاق لا تكون كتابا، وفيه نظر.

وما قيل من أنه لو محا أكثر ما قبله فأرسله لا يقع أبعد من الأول إذ مقتضاه انتفاء الكتاب بانتفاء ذكر كثرة الحوائج وليس الأمر كذلك.

ولو كتب الصحيح إلى امرأته بطلاقها ثم أنكر الكتاب وقامت عليه البينة أنه كتبه بيده فرق بينهما فى القضاء ، أما فيما بينه وبين الله تعالى إن كان لم ينو به الطلاق فهى امرأته (فتح القدير ،ج۴ص۶۸،كتاب الطلاق، باب ايقاع الطلاق،فصل فى الطلاق قبل الدخول)

فكأن الكناية ما احتمل الطلاق وغيره فلزم أن يستفسر عن مقصوده به، أما إذا كانت حالة ظاهرة تفيد مقصوده فإن القاضى يعتبرها ولا يصدقه فى ادعاء فإنه ينصرف إلى ما يخالف مقتضاها وهى دلالة الحال فإنها مما يحكم بإرادة مقتضاها شرعا كما فى البيع بالدراهم المطلقة فإنه ينصرف إلى غالب نقد البلد بدلالة الحال، وكذا إذا أطلق الضرورة نية الحج ينصرف إلى نية الحج الفرض.

والحاصل أن النية باطنة والحال ظاهرة فى المراد فظهرت نيته بها فلا يصدق فى إنكار مقتضاها بعد ظهوره فى القضاء ، وأما فيما بينه وبين الله تعالى فيصدقه الله سبحانه إذا نوى خلاف مقتضى ظاهر الحال .فقول المصنف لا يقع بها الطلاق إلا بالنية أو بدلالة الحال يحمل على حكم القاضى بالوقوع، أما فى نفس الأمر فلا يقع إلا بالنية مطلقا، ألا ترى أن أنت طالق إذا قال :أردت عن وثاق لا يصدقه وفيما بينه وبين الله هى زوجته إذا كان نواه(فتح القدير ،ج۴ص ۱ ۶،كتاب الطلاق، باب ايقاع الطلاق،فصل فى

الطلاق قبل الدخول)

فإن قلت الكتابة من الصريح أو من الكناية قلت إن كانت على وجه الرسم معنونة فهى صريح وإلا فكناية، وإن كتب على الهواء أو الماء فليس صريحا ولا كناية وكذا لا يقع بالنية (البحر الرائق، ج۳ص ۲۷۲، كتاب الطلاق، باب الفاظ الطلاق)

فإن كان على وجه الرسم لا يحتاج إلى النية ولا يصدق فى القضاء أنه عنى تجربة الخط ورسمها أن يكتب بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد إذا وصل إليک کتابی فأنت طالق فإن كان معلقا بالإتيان إليها لا يقع إلا به، وإن لم يكن معلقا وقع عقيب الكتابة(البحر الرائق ، ج۳ص۲۶۷ ، كتاب الطلاق)

(والثالث) أن يكتب على رسم كتب الرسالة طلاق امرأته أو عتاق عبده فيقع الطلاق، والعتاق بهذا فى القضاء ، وإن قال :عنيت به تجربة الخط لا يدين فى القضاء ؛ لأنه خلاف الظاهر، وهو نظير ما لو قال :أنت طالق، ثم قال :عنيت الطلاق من وثاق، ثم ينظر إلى المكتوب، فإن كان كتب : امرأته طالق فهى طالق سواء بعث الكتاب إليها، أو لم يبعث، وإن كان المكتوب :إذا وصل إليک کتابی هذا فأنت طالق، فما لم يصل إليها لا يقع الطلاق؛ كما لو تكلم بما كتب، فإن ندم على ذلک فمحی ذکر الطلاق من كتابه، وترک ما سوى ذلک، وبعث بالكتاب إليها فهى طالق إذا وصل إليها الكتاب؛ لوجود الشرط، ومحوه كرجوعه عن التعليق، فإن محى الخطوط كلها، وبعث بالبياض إليها لم تطلق؛ لأن الشرط لم يوجد فإن ما وصل إليها ليس بكتاب، ولو جحد الزوج الكتاب، وأقامت عليه البينة أنه كتبه بيده فرق بينهما فى القضاء ؛ لأن الثابت بالبينة عليه كالثابت بإقراره(المبسوط للسرخسی ، ج۶ص ۱۴۳، ۱۴۴، کتاب الطلاق،باب طلاق الاخرس)

وعلى هذا لو أن امرأة غاب عنها زوجها فأخبرها مسلم ثقة أن زوجها طلقها ثلاثا أو مات عنها أو كان غير ثقة فأتاها بكتاب من زوجها بالطلاق ولا تدرى أنه كتابه أم لا إلا أن أكبر رأيها أنه حق فلا بأس بأن تعتد وتتزوج(المبسوط للسرخسى ، ج١٠ ص١٧٩ ، كتاب الطلاق،باب طلاق الاخرس)

فأما إن كان كتب ذلك من غير نية، فقال أبو الخطاب :قد خرجها القاضى الشريف فى "الإرشاد "على روايتين؛ إحداهما، يقع وهو قول الشعبى، والنخعى، والزهرى، والحكم؛ لما ذكرنا والثانية :لا يقع إلا بنية وهو قول أبى حنيفة، ومالك، ومنصوص الشافعى؛ لأن الكتابة محتملة، فإنه يقصد بها تجربة القلم، وتجويد الخط، وغم الأهل، من غير نية، ككنايات الطلاق،فإن نوى بذلك تجويد خطه، أو تجربة قلمه، لم يقع؛ لأنه لو نوى باللفظ غير الإيقاع، لم يقع، فالكتابة أولى وإذا ادعى ذلك دين فيما بينه وبين الله تعالى(المغنى لابنِ قدامة الحنبلى، ج٧ص٤٨٦، كتاب الطلاق،فصل لا يقع الطلاق بغير لفظ الطلاق إلا فى موضعين)

فقط

وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُهٗ اَتَمُّ وَاَحْكَمُ.

محمد رضوان

۵/۷/۱۴۲۶ھ

دارالافتاء، ادارہ غفران، چاہ سلطان، راولپنڈی، پاکستان

(12)......مولانا مفتی منظور احمد صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء: جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بخدمت جناب حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

امید ہے کہ جناب کے مزاجِ گرامی بعافیت ہوں گے اور یہی دعاء ہے۔

جناب کی طرف سے ماہنامہ ''التبلیغ'' کے ''علمی وتحقیقی سلسلہ'' کا پہلا شمارہ موصول ہوا جس میں ''طلاق بالکتابۃ والاکراہ'' کی تحقیق ذکر کی گئی ہے، اس پر دلی مسرت ہوئی کہ ماشاء اللہ آپ نے ایک ایسا سلسلہ شروع کیا ہے، جس کی ایک عرصے سے ضرورت محسوس ہورہی تھی، مگر ملک بھر میں کہیں بھی یہ کام نہیں ہورہا تھا، دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ اس میں ترقی اور کامیابی عطا فرمائیں اور جس مقصد کے لئے یہ سلسلہ شروع کیا گیا ہے اسے پورا فرمائیں اور آپ کو جزائے خیر عطا فرمائیں۔

جہاں تک زیرِ بحث مسئلہ کا تعلق ہے مجموعی طور پر مجھے اس سے اتفاق ہے، البتہ چند باتیں قابلِ غور معلوم ہوتی ہیں۔

(۱)......طلاق المکرہ باللسان میں تلفظِ طلاق پر رضا نہیں ہوتی جبکہ ہزل میں کم از کم تلفظ پر رضا ہوتی ہے، اس سے بظاہر مسئلہ پر کوئی فرق تو نہیں پڑے گا، مگر پھر بھی غور ہوجانا چاہئے۔

(۲)......حالتِ اکراہ کی طلاق کو حنفیہ کے قول کے مطابق معتبر ماننے پر یہ کہا گیا ہے کہ خروج عن المذہب کے بجائے آہستہ سے استثناء کرلیا جائے اور اگر کسی کو اس مسئلہ کا علم نہ ہو، تو عام حالات میں شریعت جہالت کو عذر نہیں قرار دیتی۔

اس بارے میں عرض ہے کہ بعض اوقات کسی شخص کے ذاتی حالات ایسے ہوسکتے ہیں کہ واقعۃً

وہ معذور ہوتا ہے جبکہ طلاق کا فیصلہ کردینے کی صورت میں وہ یا خاص طور پر اس کی بیوی بچے پوری زندگی ناقابلِ تحمل مشکلات کا شکار ہوجاتے ہیں، ایسی صورت میں کوئی گنجائش کا راستہ ہونا چاہئے، جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ شریعت جہالت کو عذر قرار نہیں دیتی یہ بذاتِ خود قابلِ تحقیق ہے کہ آیا یہ عام ہے کہ شریعت کسی بھی مسئلہ سے جہالت کو عذر قرار نہیں دیتی یا صرف ان مسائل کے ساتھ خاص ہے جن کا سیکھنا انسان کے لئے فرض وواجب ہے، اگر اسے عام قرار دیا جائے تو بہت خواص بھی ایسے مل جائیں گے جنہیں استثناء کا مطلب بھی معلوم نہ ہوگا کہ طلاق میں استثناء کیا ہوتا ہے؟ میرے ناقص خیال میں یہ آتا ہے کہ یہ اصول اُن مسائل کے ساتھ خاص ہونا چاہئے جن کا سیکھنا فرض یا واجب ہے، تبحر فی العلم مندوب ہے، جب اس سے جہالت پر آخرت میں کوئی سزا نہیں تو دنیا میں بھی کوئی سزا نہیں ہونی چاہئے، اور اگر بالفرض مان لیں کہ شریعت جہالت کو عذر قرار نہیں دیتی تو یہ اس شخص کا قصور ہے اس کی سزا اسی کو ملنی چاہئے، اس کے بیوی بچوں کو تو نہیں ملنی چاہئے۔

(۳)......میرے خیال میں آپ کے دونوں رسالوں میں جو بحث کی گئی ہے اس کے باوجود مرسومہ اور غیر مرسومہ کا مفہوم واضح نہیں ہوا، میری فہمِ ناقص میں یہ آتا ہے کہ مرسومہ میں جہاں عرف وعادت کو دخل ہے وہاں کاتب، اندازِ کتابت کو بھی دخل ہے جس کی طرف خود لفظ رسم اشارہ کررہا ہے، لہٰذا جیسے عرف وعادت سے دیگر احتمالات ختم ہوجاتے ہیں، ایسے ہی اندازِ کتابت سے بھی ختم ہوسکتے ہیں، لہٰذا اگر کسی نے عرف وعادت کے مطابق طلاق لکھی یا ایسے انداز سے لکھی کہ اس کے اس انداز سے واضح ہوگیا کہ وہ بیوی کو طلاق دینا چاہتا ہے، کوئی دوسرا احتمال نہیں تو اسے مرسومہ قرار دے کر بغیر نیت کے طلاق واقع ہوگی، مثلاً کسی نے خالی کاغذ پر لکھا ''میں فلاں بن فلاں اپنی بیوی فلانہ بنتِ فلاں کو طلاق دیتا ہوں'' نیچے دستخط کردیتا ہے یا نہیں تو بغیر نیت کے طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ اس کا یہ انداز ہی بتارہا ہے کہ اس کا مقصد مشق وغیرہ نہیں بلکہ طلاق دینا ہے، ہاں اگر خالی کاغذ پر یہ لکھا ''طلاق، طلاق،

طلاق'' یا'' طلاق دیتا ہوں'' یا'' بیوی کو طلاق ہے'' یا'' طلاق ہے'' تو اس انداز میں چونکہ مشق وغیرہ کا احتمال موجود ہے، لہٰذا یہ غیر مرسومہ ہوگی اور بغیر نیت کے واقع نہ ہوگی۔

اس تفصیل کے مطابق مرسومہ اس طلاق کو کہیں گے جس میں کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو طلاق کے معنیٰ کو متعین کردے، خواہ وہ عرف وعادت ہو، خواہ اندازِ کاتب ہو، خواہ دلالۃُ الحال ہو، اور غیر مرسومہ اس طلاق کو کہیں گے جس میں کوئی ایسا قرینہ نہ پایا جائے جو طلاق کے معنیٰ کو متعین کرے، بلکہ تعیین کے لئے کاتب کی نیت کی ضرورت ہو۔

(۴)......جن عبارات میں طلاق بالکتابۃ کی صورت میں وقوعِ طلاق کے لئے مطلقاً نیت کو شرط قرار دیا گیا ہے مثلاً نمبر ۱۱ کے تحت ابنِ قدامہ کی عبارت ہے اس کے فائدے میں اس بات کی وضاحت بھی ہونی چاہئے تھی کہ اس سے مراد کونسی طلاق ہے جو عند النیۃ واقع ہوتی ہے۔

(۵)......عبارت نمبر ۲۳ کے فائدہ میں آپ نے تحریر فرمایا ہے ''عبارت نمبر ۲۳ سے مرسومہ سے عند النیۃ وقوعِ طلاق کا ہونا معلوم ہوا'' بظاہر غیر مرسومہ ہونا چاہئے، عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اس کی اصلاح کر لی جائے۔

(۶)......آخر میں عرض ہے کہ متعلقہ مسئلہ کے بارے میں فقہاء حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کی بھی کم از کم ایک جامع عبارت آجائے تو بہتر ہوگا، اس سے علیٰ وجہ البصیرت مسئلہ پر غور اور فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ والسلام

(مفتی) منظور احمد

۱۴۲۶/۸/۲ھ

دارالافتاء: جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد، پاکستان

طلاق المکرہ اور طلاق بالکتابۃ

کے متعلق چند توضیحات

(مفتی محمد رضوان)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرمی ومحترمی مولانا مفتی منظور احمد صاحب زید مجدہٗ کے تفصیلی مکتوب سے قلبی بشاشت ہوئی ،اللہ تعالیٰ ان کو تفصیل سے رائے تحریر فرمانے پر جزائے خیر عطا فرمائیں۔

مفتی منظور احمد صاحب کے مکتوب کے جواب میں چند معروضات وتوضیحات ذکر کی جاتی ہیں۔

طلاق المکرہ اور طلاق بالھزل میں فرق کا شبہ

(1)...... طلاق المکرہ باللسان میں تلفظِ طلاق پر عدمِ رضا اور ہزل میں کم از کم تلفظ پر رضاء ہونے کے باوجود فقہائے احناف نے طلاق المکرہ باللسان کو معتبر مانا ہے اور حدیث میں مذکور ہزل سے طلاق المکرہ باللسان کے معتبر ہونے پر استدلال کیا ہے اور مذکورہ فرق والے شبہ کا جواب بھی دیا ہے، مندرجہ ذیل عبارات میں اس شبہ کا جواب مذکور ہے:

وهذا أصل فی إيقاع طلاق المكره لأنه لما استوى حكم الجاد والهازل فيه وكانا إنما يفترقان مع قصدهما إلى القول من جهة وجود إرادة أحدهما لإيقاع حكم ما لفظ به والآخر غير مريد الإيقاع حكمه لم يكن للنية تأثير

فـى دفعه وكان المكره قاصدا إلى القول غير مريد لحكمه لم يكن لفقد نية الإيـقـا ع تأثير فى دفعه فدل ذلك على أن شرط وقوعه وجود لفظ الإيقا ع من مكلف والله أعلم(احكام القرآن للجصاص، ج٢ص ٩٩،١٠٠، سورة البقرة)

عـن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة.

فـلما سوى النبى صلى الله عليه وسلم فيهن بين الجاد والهازل ولأن الفرق بيـن الـجـد والهـزل أن الـجاد قاصد إلى اللفظ وإلى إيقاع حكمه والهازل قـاصـد إلـى اللفظ غير مريد لإيقاع حكمه علمنا أنه لا حظ للإرادة فى نفى الطلاق وأنهما جميعا من حيث كانا قاصدين للقول أن يثبت حكمه عليهما وكـذلك المكره قاصد للقول غير مريد لإيقاع حكمه فهو كالهازل سواء فإن قيـل لـمـا كـان الـمـكـره على الكفر لا تبين منه امرأته واختلف حكم الـطوع والإكراه فيه وكان الكفر يوجب الفرقة كالطلاق وجب أن يختلف حـكـم طـلاق الـمـكـره والطائع قيل له ليس لفظ الكفر من ألفاظ الفرقة لا كـنـاية ولا تـصـريـحا وإنما تقع به الفرقة إذا حصل والمكره على الكفر لا يـكـون كافرا فلما لم يصر كافرا بإظهاره كلمة الكفر على وجه الإكراه لم تـقـع الفرقة وأما الطلاق فهو من ألفاظ الفرقة والبينونة وقد وجد إيقاعه فى لـفـظ مكلف فوجب أن لا يختلف حكمه فى حال الإكراه والطوع فإن قال قـائل تساوى حال الجد والهزل فى الطلاق لا يوجب تساوى حال الإكراه والـطـوع فيـه لأن الـكـفر يستوى حكم جده وهزله ولم يستو حال الإكراه والـطـوع فيه قيل له نحن لم نقل إن كل ما يستوى جده وهزله يستوى حال

الإکراہ والطوع فیہ وإنما قلنا إنہ لما سوی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین الجاد والھازل فی الطلاق علمنا أنہ لا اعتبار فیہ بالقصد للإیقاع بعد وجود القصد منہ إلی القول فاستدللنا بذلک علی أنہ لا اعتبار فیہ للقصد للإیقاع بعد وجود لفظ الإیقاع من مکلف (احکام القرآن للجصاص ج۵ ص ۱۴، ۱۵، سورۃ النحل)

فإن قیل :بین المکرہ والھازل فرق وھو یبطل القیاس؛ وذلک لأن المکرہ لہ اختیار فاسد وللھازل اختیار کامل، والفاسد فی حکم العدم فلا یلزم من الوقوع فی الھازل الوقوع فی المکرہ .أجیب بأن الھازل اختیارا کاملا فی السبب، أما فی حق الحکم وھو المقصود من السبب فلا اختیار لہ أصلا فکان اختیار الھازل أیضا غیر کامل بالنظر إلی الحکم فکانا متساویین فکان اعتبار أحدھما بالآخر جائزا (العنایۃ شرح الھدایۃ ، ج۳ص ۴۸۹، کتاب الطلاق، باب طلاق السکران)

اور یہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے کہ **طلاق المکرہ** کا یہ حکم حنفیہ کے نزدیک ہے، جبکہ غیر حنفیہ **طلاق المکرہ** کو مؤثر و معتبر ہی نہیں مانتے، اور بعض حضرات کی طرف سے ان کے قول کے مطابق گنجائش کا ذکر بھی ہو چکا ہے۔

معذور شخص کے حق میں فیصلہ کرنے سے مشکلات کے پیش آنے کا مسئلہ

(2)...... آپ کا یہ فرمانا کہ:

"بعض اوقات کسی شخص کے ذاتی حالات ایسے ہو سکتے ہیں کہ واقعۃً وہ معذور ہوتا ہے، جبکہ طلاق کا فیصلہ کر دینے کی صورت میں وہ یا خاص طور پر اس کی بیوی بچے پوری زندگی ناقابلِ تحمل مشکلات کا شکار ہوجاتے ہیں، ایسی صورت میں کوئی

گنجائش کا راستہ ہونا چاہئے‘‘

بلاشبہ جناب کی بات میں وزن محسوس ہوتا ہے، لیکن حنفیہ کے ہاں طلاق المکرہ سمیت بہت سے احکام ایسے ہیں کہ ان میں متعلقہ شخص کو معذور ومظلوم قبول کرتے ہوئے حکم کو مؤثر مانا گیا ہے، البتہ معذوریت کا اثر بہت سے احکام پر اس شکل میں معتبر مانا گیا ہے کہ وہ عنداللہ ماخوذ نہیں ہوتا۔

جہاں تک بیوی بچوں کا پوری زندگی ناقابلِ تحمل مشکلات کے شکار ہونے کا مسئلہ ہے تو یہ مشکل تو بیوی بچوں کو ہر اس صورت میں پیش آ سکتی ہے جبکہ طلاق دینے میں متعلقہ شخص معذور نہ بھی ہو مثلاً آج کل جہالت، ناواقفیت اور غصہ کی حالت میں آناً فاناً تین طلاقیں دے دی جاتی ہیں اور بیوی بچے عمر بھر مظلومیت کا شکار رہتے ہیں، مگر اس کے باوجود فتویٰ وقوعِ طلاق کا ہی دیا جاتا ہے۔

اور فقہائے حنفیہ نے ظالمانہ اکراہ کی صورت میں بھی طلاق کو مؤثر مانا ہے۔

ثم لا يختلف بعد ذلک أن يكون الإكراه مأمورا به أو مباحا كما لا يختلف حكم العتق والطلاق فی ذلک لأن رجلا لو أكره رجلا على طلاق أو عتاق ثبت حكمهما عليه وإن كان المكره ظالما فی إكراهه منهيا عنه وكونه منهيا عنه لا يبطل حكم العتق والطلاق عندنا كذلک ما وصفنا من أمر الإكراه على الإسلام (احکام القرآن للجصاص، ج۲ ص ۱۶۹، سورۃ البقرۃ)

البتہ ایک مدت تک حالات کا مشاہدہ کرنے سے بندہ کو مکرہ کی طلاق کے متعلق اب یہی خیال ہوتا ہے کہ جب کسی شخص سے ظالمانہ طریقہ پر اکراہ کر کے طلاق دلوائی جائے، تو اس میں اہلِ علم حضرات کو دوسرے فقہائے کرام کے قول کے مطابق عدمِ وقوعِ طلاق پر غور کرنا چاہئے۔ جس کا ذکر بندہ پہلے ہی کر چکا ہے۔

جہالت کے عذر ہونے نہ ہونے کی تحقیق

آپ کا یہ فرمانا کہ:

''بہت خواص بھی ایسے مل جائیں گے جنہیں استثناء کا مطلب بھی معلوم نہ ہوگا کہ طلاق میں استثناء کیا ہوتا ہے، میرے ناقص خیال میں یہ آتا ہے کہ یہ (جہالت کو عذر قرار نہ دیئے جانے والا) اصول اُن مسائل کے ساتھ خاص ہونا چاہئے جن کا سیکھنا فرض یا واجب ہے، تبحر فی العلم مندوب ہے، جب اس سے جہالت پر آخرت میں کوئی سزا نہیں تو دنیا میں بھی کوئی سزا نہیں ہونی چاہئے''

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ بے شک اس انحطاط کے دور میں بہت سے عوام اور خواص کی دین سے جہالت کا یہ مسئلہ طلاق کے ساتھ ہی خاص نہیں بلکہ بہت سے معروف ومشہور اور روزمرّہ پیش آنے والے فرائض وواجبات سے جہالت کا بھی قریب قریب یہی حال ہے، لیکن استثناء پر عمل کرنے کے لئے کسی کا استثناء کے لگے بندھے اصطلاحی معنیٰ سے واقف ہونا ضروری نہیں بلکہ اس کی حقیقت سے واقف ہونا کافی ہے اور استثناء کی حقیقت سے عوام بھی واقف ہوتے ہیں چنانچہ قسم اور وعدے وغیرہ کے ساتھ انشاء اللہ کے ساتھ استثناء کرنے کا عوام میں بھی رواج ہے، وہ الگ بات ہے کہ ایسا کرنا کس حد تک جائز ہے۔ تیسرے فقہائے کرام نے جو حیلے اور تدابیر بیان فرمائی ہیں وہ ظاہر ہے کہ عمل کرنے اور نقصان یا گناہ سے بچنے کے لئے ہیں، استثناء کا مسئلہ بھی اسی حوالے سے ذکر کیا گیا ہے:

وإذا أراد أن يطلق امرأته ولا يقع طلاقه ينبغي أن يستثني وينبغي أن يكون الاستثناء موصولا ملفوظا حتى إن المفصول لا يعمل وكذا المضمر في قلبه وكونه مسموعا هل هو شرط فقد اختلف المشايخ رحمهم الله تعالى فيه بعضهم قالوا ليس بشرط وإنما الشرط تصحيح الحروف والتكلم به

وبعضهم قالوا كونه مسموعا شرط والمسألة معروفة فى كتاب الطلاق

(الفتاویٰ الهندية، ج٦ ص ٣٩٦، كتاب الحيل، الفصل السابع فى الطلاق)

دیکھئے اکراہ کے بغیر عام حالات میں طلاق کے حکم سے بچنے کے لئے استثناء کا حیلہ بیان کیا جارہا ہے اور اِکراہ میں تو استثناء کی معقول وجہ بھی ہوتی ہے۔

مُکرَہ کو طلاق سے بچنے کے لئے فقہِ حنفی میں استثناء کے علاوہ اور بھی حل ہوسکتے ہیں، مثلاً فقہائے حنفیہ نے بیان فرمایا ہے کہ اگر لفظِ طلاق سے ”طلاق عن وثاق“ کی نیت کرتا ہے اور عدد کو لفظِ طلاق کے ساتھ استعمال نہیں کرتا تو اس کی یہ نیت دیانۃً معتبر ہے لیکن مُکرَہ کی قضاءً بھی معتبر مانی گئی ہے، **لوجود قرينة الاكراه**۔

ولو نوى به الطلاق عن وثاق دين إن لم يقرنه بعدد؛ ولو مكرها صدق قضاء أيضا كما لو صرح بالوثاق أو القيد، وكذا لو نوى طلاقها من زوجها الأول على الصحيح خانية(الدر المختار)

(قوله صدق قضاء أيضا) أى كما يصدق ديانة لوجود القرينة الدالة على عدم إرادة الإيقاع، وهى الإكراه (ردالمحتار، ج٣ص ٢٥١، كتاب الطلاق، باب صريح الطلاق)

(وفى تقريرات الرافعى)قال السندى ويفهم من كلام الرحمتى ان ذالک اذالم يقرنه بعدد والظاهران قرينة الاكراه تؤيدمانواه ولوقرن العدد خصوصااذاكان الظالم لايرفع يده عنه الااذاقال ثلاثاً لئلاتبقىٰ له رجعة والله اعلم(تقريرات الرافعى ،مشموله رد المحتارج٣ ص ٢١٣)

ويوافقه ما قدمه الشارح أول الطلاق من أنه لو نوى الطلاق عن وثاق دين إن لم يقرنه بعدد ولو مكرها صدق قضاء أيضا .اهـ(رد المحتارج٣ص ٧٨٥، كتاب الايمان، باب اليمين فى الأكل والشرب واللبس والكلام، مطلب النية للحالف لو بطلاق اوعتاق)

اسی طرح طلاق کے تین الفاظِ مکررہ سے ایک کی نیت کرے تو یہ بھی دیانۃً معتبر ہے، یہ تدبیر بھی بوقتِ اکراہ استعمال کی جاسکتی ہے۔

کرر لفظ الطلاق وقع الکل، وإن نوی التأکید دین (الدرالمختار مع ردالمحتار، ج۳ص ۲۹۳، کتاب الطلاق، باب طلاق غیر المدخول بھا)

بلکہ اہلِ علم حضرات کو اس پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اگر کسی نے ایک سے زیادہ مرتبہ لفظِ طلاق بولا ہو یا لکھا ہو، اور حرفِ عطف کے بغیر ایسا کیا ہو، مگر تین طلاق کی تصریح نہ کی ہو، جیسا کہ کسی نے یہ الفاظ ایک سے زیادہ مرتبہ زبان سے کہے یا لکھے کہ میری بیوی کو طلاق، طلاق، طلاق، تو اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک قضاءً تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک ''المرأۃ کالقاضی'' والے قاعدہ کے تحت، عورت کو شوہر کی طرف سے تاکید کی نیت کی تصدیق کرنا درست نہیں، جبکہ مفتی دیانۃً شوہر کو نیت کے مطابق فتویٰ دینے کا پابند ہے۔ ایسی صورت میں زوجین کے درمیان اختلاف ختم نہیں ہوتا، اور مسئلہ بہت پیچیدہ ہو جاتا ہے، تو بندہ یہ سمجھتا ہے کہ ایسی مخصوص صورت میں حنابلہ وغیرہ کے قول کے مطابق شوہر کی طرف سے تاکید کی نیت ہونے کے مطابق ایک طلاق کا فتویٰ دے دینا چاہئے، جو عورت کے حق میں بھی معتبر ہونا چاہئے، مزید اطمینان کے لئے شوہر سے تاکید کی نیت کا حلف لیا جاسکتا ہے۔ [1]

---

[1] لو قال لمدخول بها ومن فی حکمها :أنت طالق أنت طالق أنت طالق، فی مجلس واحد، ونوی تکرار الوقوع، فإنه یقع ثلاثا عند الأئمة الأربعة، ولا تحل له حتی تنکح زوجا غیره . وهو قول ابن حزم ؛ لما روی عن محمود بن لبید، قال :أخبر رسول الله صلی الله علیه وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاث تطلیقات جمیعا، فغضب رسول الله صلی الله علیه وسلم ثم قال :أیلعب بکتاب الله عز وجل وأنا بین أظهرکم؟ حتی قام رجل فقال :یا رسول الله ألا أقتله؟ .

وعند بعض أهل الظاهر تقع طلقة واحدة وهو قول ابن عباس، وبه قال إسحاق وطاوس وعکرمة، لما فی صحیح مسلم أن ابن عباس قال :کان الطلاق علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم وأبی بکر وسنتین من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر :إن الناس قد استعجلوا فی أمر کان لهم فیه أناة، فلو أمضیناه علیهم، فأمضاه علیهم.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

جہاں تک شرعی مسئلہ اور خاص کر مجتہد فیہ مسائل سے جہالت اور ناواقفیت کو شرعاً عذر قرار نہ دینے کا مسئلہ ہے، تو واقعتاً اس دور میں علمائے کرام کے لئے یہ تحقیق طلب مسئلہ ہے، جس میں اہلِ علم حضرات کو غور کرنا چاہئے۔

حنفیہ کی کتبِ فقہ میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی شخص کی بڑی بیوی چھوٹی بیوی کو مسئلہ سے جہالت کی وجہ سے دودھ پلادے، تو دونوں بیویاں شوہر پر حرام ہوجاتی ہیں۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وإن أراد التأكيد أو الإفهام فإنه تقع واحدة.

وتقبل نية التأكيد ديانة لا قضاء عند الحنفية والشافعية، وتقبل قضاء وإفتاء عند المالكية والحنابلة.

وإن أطلق فيقع ثلاثا عند الحنفية والمالكية والحنابلة، وهو الأظهر عند الشافعية؛ لأن الأصل عدم التأكيد .

والقول الثاني عند الشافعية أنه تقع طلقة واحدة؛ لأن التأكيد محتمل، فيؤخذ باليقين .وهو قول ابن حزم .

ومثل :أنت طالق أنت طالق أنت طالق، قوله :أنت طالق طالق طالق، عند الحنفية والمالكية والشافعية وكذلک الحنابلة، فی وقوع الطلاق وتعدده عند نيته، وفی إرادة التأكيد والإفهام .أما عند الإطلاق فإنه يقع الطلاق ثلاثا فی الأولى، وتقع واحدة فی الثانية(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ا ص ۲۱۱، مادة "اتحاد")

فصل :فإن قال :أنت طالق طالق طالق .وقال :أردت التوكيد .قبل منه؛ لأن الكلام يكرر للتوكيد، كقوله -عليه السلام " :-فنكاحها باطل باطل باطل ."وإن قصد الإيقاع، وكرر الطلقات، طلقت ثلاثا .وإن لم ينو شيئا، لم يقع إلا واحدة؛ لأنه لم يأت بينهما بحرف يقتضى المغايرة، فلا يكن متغايرات .وإن قال :أنت طالق وطالق وطالق .وقال :أردت بالثانية التأكيد .لم يقبل؛ لأنه غاير بينها وبين الأولى بحرف يقتضى العطف والمغايرة، وهذا يمنع التأكيد، وأما الثالثة فهی كالثانية فی لفظها .فإن قال :أردت بها التوكيد .دين، وهل يقبل فی الحكم؟ يخرج على روايتين؛ إحداهما، يقبل .وهی مذهب الشافعی؛ لأنه كرر لفظ الطلاق مثل الأول، فقبل تفسيره بالتأكيد.

كما لو قال :أنت طالق، أنت طالق .والثانية، لا يقبل؛ لأن حرف العطف للمغايرة، فلا يقبل ما يخالف ذلک، كما لا يقبل فی الثانية .ولو قال :أنت طالق فطالق فطالق .أو :أنت طالق، ثم طالق، ثم طالق .فالحكم فيها كالتی عطفها بالواو .وإن غاير بين الحروف، فقال :أنت طالق وطالق، ثم طالق .أو :طالق ثم طالق وطالق .أو :طالق وطالق فطالق .ونحو ذلک، لم يقبل فی شیء منها إرادة التوكيد؛ لأن كل كلمة مغايرة لما قبلها، مخالفة لها فی لفظها، والتوكيد إنما يكون بتكرير الأول بصورته(المغنی لابنِ قدامة، ج۷ص ۴۸۰، كتاب الطلاق، باب تصريح الطلاق وغيره،فصل قال أنت طالق طالق وقال أردت التوكيد)

ولـو علمت بالنكاح ولم تعلم بالفساد لا تكون متعدية أيضا وهذا منا اعتبار الـجهـل لـدفـع قـصـد الـفساد لا لدفع الحكم (الهـداية فـى شـرح بداية المبتدى، ج ١ ص ٢٢٠، كتاب الرضاع، باب مايحرم الرضاع)

(قوله وهذا منا اعتبار الجهل إلخ) جواب سؤال هو أن الجهل بالأحكام فى دار الإسلام عندكم ليس عذرا، فقال هذا منا اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد الذى هو المحظور الدينى لا لدفع الحكم الذى هو وجوب الضمان غير أنه إذا اندفع قصد الفساد انتفى الضمان؛ لأنه لا يثبت إلا بثبوت التعدى كما قلنا والتعدى به يكون ولا يتصور قصده مع الجهل بما ذكرنا، فعدم الحكم لعدم العلة لا للجهل مع وجود العلة، وبهذا يندفع قول من قال تضمن إذا علمت بالنكاح ولم تعلم أن الإرضاع مفسد؛ لأنها لا تعذر بجهل الحكم (فتح القدير، ج٣ص ٤٦٠، كتاب الرضاع، باب مايحرم من الرضاع)

فإن قيل :الجهل بحكم الشرع فى دار الإسلام ليس بعذر فكيف جعل جهل المرأة بفساد النكاح عذرا فى حق عدم وجوب الضمان عليها؟ أجاب بقوله :وهذا منا اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحكم.

وتقريره أن الحكم الشرعى وهو وجوب الضمان يعتمد التعدى والتعدى بما يحصل بقصد الفساد والقصد إلى الفساد إنما يتحقق عند العلم بالفساد، فإذا انتفى العلم بالفساد انتفى قصد الفساد، وكان اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحكم .فإن قلت :دفع قصد الفساد يستلزم دفع الحكم فكان اعتبار الجهل لدفع الحكم .قلت :لزم ذلك ضمنا فلا معتبر به (العناية شرح الهداية، ج٣ص ٤٦٠، ٤٦١، كتاب الرضاع)

اس قسم کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اس طرح کے مسائل میں جہالت

کی وجہ سے حکم تبدیل نہیں ہوتا۔

اسی طرح فقہائے حنفیہ نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر باپ دادا کے علاوہ کوئی اور نابالغہ آزاد لڑکی کا نکاح کر دے تو اس کے بالغ ہونے پر اس کو خیارِ بلوغ حاصل ہوگا، لیکن اگر وہ مسئلہ سے ناواقفیت اور جہالت کی وجہ سے مجلسِ بلوغ میں خاموش رہی اور وہ دارالاسلام میں ہے تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔

حالانکہ مخیّرہ اسی وقت بلکہ اسی مجلس میں بالغ ہو رہی ہے، اور اس سے پہلے وہ نابالغ تھی، اور مرفوع القلم تھی۔

وأما العلم بالخيار، فليس بشرط، والجهل به ليس بعذر؛ لأن دار الإسلام دار العلم بالشرائع، فيمكن الوصول إليها بالتعلم، فكان الجهل بالخيار فى غير موضعه، فلا يعتبر، ولهذا لا يعذر العوام فى دار الإسلام بجهلهم بالشرائع بخلاف خيار العتق، فإن العلم بالخيار هناک شرط، والجهل به عذر، وإن كان دار الإسلام دار العلم بالشرائع، والأحكام؛ لأن الوصول إليها ليس من طريق الضرورة بل بواسطة التعلم، والأمة لا تتمكن من التعلم؛ لأنها لا تتفرغ لذلک لاشتغالها بخدمة مولاها بخلاف الحرة (بدائع الصنائع، ج٢ص٣١٦، كتاب النكاح، فصل شرائط اللزوم)

وإنما الجهل ليس بعذر فى دار الإسلام فى الفرائض التى لا بد لإقامة الدين منها لا فى حيازة اجتهاد جميع المجتهدين، وفيه نظر؛ لأن غير الأب والجد إذا زوج الصغيرة بحر ثم بلغت فإن لها خيار البلوغ، فإن سكتت لجهلها بأن لها الخيار بطل خيارها؛ لأن الجهل فى دار الإسلام ليس بعذر مع أنه ليس من الفرائض التى لا بد لإقامة الدين منها (العناية شرح الهداية، ج٧ص١١٧، كتاب البيوع، باب السلم)

أن هذا ليس من باب النسيان بل من الجهل بحكم الشرع والجهل بحكم

الشرع ليس بعذر والنسيان عذر.

ألا ترى أن من ظن أن الأكل لا يفطر الصائم فأكل بطل صومه ولو أكل ناسيا لا يبطل (بدائع الصنائع، ج۵ص ۵۰، كتاب الذبائح والصيود، فصل فى بيان شرط حل الأكل فى الحيوان المأكول)

وجهله عذر فى دفع المأثم لا فى إسقاط الواجب بعد تقرر سببه (المبسوط للسرخسى، ج۲ص ۱۸۱، كتاب الزكاة)

اس قسم کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کے ہاں مسلمانوں کے ملک میں جہالت عذر نہیں، البتہ بعض فقہائے کرام کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ جہالت موضع اشتہار میں عذر شمار نہیں ہوتی، بالخصوص جبکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہو۔

اگر دارالاسلام کی اصل علت بھی وہاں احکامِ شرع کا مشہور ہونا ہے، تو آج کل مسلمانوں کے ممالک میں بھی مجتہد فیہ مسائل سے عوام کو عام طور پر آگاہی نہیں۔

لأن الجهل فى موضع الاشتهار ليس بعذر (حاشية الشلبى على التبيين، ج۳ص ۲۲۶، كتاب السرقة، فصل فى كيفية القطع واثباته)

والعوام لا علم لهم بأحكام المسائل المجتهد فيها فيلزم تفريق الصفقة على قولهما(العناية شرح الهداية، ج۶ص ۲۶۹، كتاب البيوع)

هذه المسئلة مجتهد فيهالايعرف حكمهٔ كل فقيه فكيف العامى (الكفاية مع فتح القدير، ج۵ص ۴۷۴)

اس کے علاوہ بعض عبارات سے مجتہد فیہ مسائل میں غیر مجتہد یعنی عامی شخص کا معذور ہونا سمجھ آتا ہے۔ [1]

---

[1] ما جهل حكمه:

قد يكون الجهل مع وجود الدليل، ولكن المكلف -مجتهدا أو غير مجتهد -لم يطلع عليه، أو اطلع عليه المجتهد ولم يستطع استنباط الحكم.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور تبحر فی العلم بے شک مندوب ہے، مگر مندوب سے پہلے فرضِ عین اور پھر فرضِ کفایہ کا درجہ ہے، لیکن اسی کے ساتھ ہر علاقہ میں ایسے علماء کا وجود اسی لئے فرضِ کفایہ قرار دیا گیا ہے کہ عوام کو جب کوئی مسئلہ پیش آئے تو علماء سے حکم معلوم کرلیا جائے ورنہ تو عوام الناس کو نہ علماء و دارالافتاؤں کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت رہے گی اور نہ وہ اس کے مکلّف ہوں گے، کیونکہ علماء کی طرف فرضِ عین، فرضِ کفایہ بلکہ مندوب احکام تک کے لئے رجوع

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

والقاعدة فى ذلک أن الجهل بالأحكام الشرعية إنما يكون عذرا إذا تعذر على المكلف الاطلاع على الدليل، وكل من كان فى إمكانه الاطلاع على الدليل وقصر فى تحصيله لا يكون معذورا.
ويفصل الفقهاء أحكام هذه المسألة فى مواطنها.

ومن عذر بجهله فهو غير مخاطب بحكم الفعل، فلا يوصف فعله بالإباحة بالمعنى الاصطلاحى الذى فيه خطاب بالتخيير .وإن كان الإثم مرفوعا عنه بعذر الجهل(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١، ص ١٣٠، مادة "اباحة")

الجهل الذى يصلح أن يكون عذرا هو الجهل الذى يكون فى موضع الاجتهاد الصحيح، بأن لا يكون مخالفا للكتاب أو السنة أو الإجماع، وذلک كالمحتجم إذا أفطر على ظن أن الحجامة مفطرة لا تلزمه الكفارة؛ لأن جهله فى موضع الاجتهاد الصحيح .وتفصيله فى مصطلح :(حجامة)

ومن الجهل الذى يصلح عذرا، الجهل بالشرائع فى دار الحرب يكون عذرا من مسلم أسلم فيها ولم يهاجر، حتى لو مكث فيها ولم يعلم أن عليه الصلاة والزكاة وغيرهما ولم يؤدها لا يلزمه قضاؤها خلافا لزفر لخفاء الدليل فى حقه، وهو الخطاب لعدم بلوغه إليه حقيقة بالسماع وتقديرا بالشهرة، فيصير جهله بالخطاب عذرا .بخلاف الذمى إذا أسلم فى دار الإسلام لشيوع الأحكام والتمكن من السؤال.

قال السيوطى :كل من جهل تحريم شىء مما يشترک فيه غالب الناس لم يقبل منه دعوى الجهل إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة يخفى فيها مثل ذلک، كتحريم الزنى، والقتل، والسرقة، والخمر، والكلام فى الصلاة، والأكل فى الصوم.

وقال الزركشى :لو شهدا بقتل ثم رجعا وقالا تعمدنا، لكن ما عرفنا أنه يقتل بشهادتنا فلا يجب القصاص فى الأصح، إذ لم يظهر تعمدهما للقتل؛ لأن ذلک مما يخفى على العوام.

ومن هذا القبيل أعنى الذى يقبل فيه دعوى الجهل مطلقا لخفائه كون التنحنح مبطلا للصلاة، أو كون القدر الذى أتى به من الكلام محرما، أو النوع الذى تناوله مفطرا، فالأصح فى الصور الثلاث عدم البطلان.

ولا تقبل دعوى الجهل فى الأمور المشتهرة بين الناس كثبوت الرد بالعيب، والأخذ بالشفعة من رجل قديم الإسلام، بخلاف ما لا يعرفه إلا الخواص (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١٦، ص ١٩٩ و ٢٠٠، مادة "جهل")

کیا جاتا ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء کے وجود کا فرض کفایہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ ہر ایک کو عالم بننے کا مکلّف کرنے اور اس میں مشغول کرنے میں دینی و دنیوی کئی خرابیاں لازم آتی ہیں نہ کہ اس وجہ سے کہ عوام الناس ان احکام کے مکلّف ہی نہیں، فرضِ کفایہ کی خاص اصطلاح سے خود مفہوم واضح ہے، فرضِ کفایہ کا یہ درجہ علم کے اعتبار سے ہے نہ کہ عمل کے اعتبار سے، کیونکہ یہ علم کی اقسام میں سے ہے، اسی وجہ سے فرضِ کفایہ علم کے حصول کے متعلق فقہائے کرام لکھتے ہیں:

لأن فعله مسقط للحرج عن الأمة بأسرها، وبتركه يعصى المتمكنون منه كلهم(ردالمحتار ج ۱ ص ۴۳، مقدمة)

ولكثرة حاجة العامة (ایضاًص ۳۹، مقدمة)

فان لم يكن في البلدة من يقوم به اشتركوا جميعافي المائم(طحطاوی علی الدر ج ۱ ص ۳۱)

اور جن مسائل کا سیکھنا فرض یا واجب ہے ان کو کسی خاص فہرست کے ساتھ محدود کیا جانا مشکل ہے، کیونکہ اس کا وجوب یا فرضیت متعلقہ مسئلہ پیش آنے کے بعد سیکھنے اور حکم معلوم کرنے سے متعلق ہے، مثلاً ہر ایک پر تجارت کے مسائل کا سیکھنا فرض یا واجب نہیں مگر جو شخص کہ اس شعبہ میں مصروف و مشغول ہو اسی طرح طلاق کے مسائل واحکام کا بھی معاملہ ہے، کہ نکاح میں مشغول ہونے والے پر طلاق کے مسائل واحکام کا سیکھنا واجب ہے۔

فالأفضل الاشتغال بالفقه؛ لأن حفظ القرآن فرض كفاية، وتعلم ما لا بد من الفقه فرض عين .قال في الخزانة :وجميع الفقه لا بد منه :قال في المناقب :عمل محمد بن الحسن مائتي ألف مسألة في الحلال والحرام لا بد للناس من حفظها .اهـ .وظاهر قوله وجميع الفقه لا بد منه أنه كله فرض عين، لكن المراد أنه لا بد منه لمجموع الناس فلا يكون فرض عين على

كل واحد، وإنما يفرض عينا على كل واحد ما يحتاجه؛ لأن تعلم الرجل مسائل الحيض وتعلم الفقير مسائل الزكاة والحج ونحو ذلك فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين ومثله حفظ ما زاد على ما يكفيه للصلاة، نعم قد يقال تعلم باقى الفقه أفضل من تعلم باقى القرآن لكثرة حاجة العامة إليه فى عباداتهم ومعاملاتهم وقلة الفقهاء بالنسبة إلى الحفظة تأمل(ردالمحتار، ج ا ص ۳۹، مقدمة)

واعلم أن تعلم العلم يكون فرض عين وهو بقدر ما يحتاج لدينه .وفرض كفاية، وهو ما زاد عليه لنفع غيره(الدرالمختار)

من فرائض الإسلام تعلمه ما يحتاج إليه العبد فى إقامة دينه وإخلاص عمله لله تعالى ومعاشرة عباده .وفرض على كل مكلف ومكلفة بعد تعلمه علم الدين والهداية تعلم علم الوضوء والغسل والصلاة والصوم، وعلم الزكاة لمن له نصاب، والحج لمن وجب عليه والبيوع على التجار ليحترزوا عن الشبهات والمكروهات فى سائر المعاملات .وكذا أهل الحرف، وكل من اشتغل بشىء يفرض عليه علمه وحكمه ليمتنع عن الحرام فيه اهـ .مطلب فى فرض الكفاية وفرض العين

وفى تبيين المحارم :لا شك فى فرضية علم الفرائض الخمس وعلم الإخلاص؛ لأن صحة العمل موقوفة عليه وعلم الحلال والحرام وعلم الرياء؛ لأن العابد محروم من ثواب عمله بالرياء، وعلم الحسد والعجب إذ هما يأكلان العمل كما تأكل النار الحطب، وعلم البيع والشراء والنكاح والطلاق لمن أراد الدخول فى هذه الأشياء وعلم الألفاظ المحرمة أو المكفرة، ولعمرى هذا من أهم المهمات فى هذا الزمان؛

لأنک تسمع كثيرا من العوام يتكلمون بما يكفر وهم عنها غافلون، والاحتياط أن يجدد الجاهل إيمانه كل يوم ويجدد نكاح امرأته عند شاهدين فی كل شهر مرة أو مرتين، إذ الخطأ وإن لم يصدر من الرجل فهو من النساء كثير.............

قوله :وهو ما زاد عليه) أی على قدر يحتاجه لدينه فی الحال............

قيل فرض الكفاية أفضل؛ لأن فعله مسقط للحرج عن الأمة بأسرها، وبتركه يعصی المتمكنون منه كلهم، ولا شک فی عظم وقع ما هذه صفته. اهـ .طواقی، ونقل ط أن المعتمد الأول(ردالمحتار، ج ا ص ۴۲، ۴۳، مقدمة)

وفرض كفاية، وهو ما زاد عليه لنفع غيره ومندوبا، وهو التبحر فی الفقه (الدرالمختار)

(وفی الطحطاوی على الدر)وفرض الكفاية اذا قام به البعض فی بلدة سقط عن الباقين فان لم يكن فی البلدة من يقوم به اشتركوا جميعافی المأثم .... (قوله لنفع غيره)ای من الجهال وانقاذهم من المهالک فلا بد من شخص يقوم بذلک اذ لوترک لضاع الناس(قوله مندوبا)ای مستحبا(قوله وهوالتبحر)ای التوسع(قوله فی الفقه)ای سواء كان لنفع غيره اولاكمطالعة المسائل التی لاتقع للعامة(حاشية الطحطاوی على الدر ، ج ا ص ۳۱،ملخصاً)

تعلم جميع القرآن فرض كفاية وتعلم ما لا بد من الفقه فرض عين، والاشتغال بفرض العين أولى اهـ وهو يفيد أن تعلم باقی القرآن أفضل من تعلم ما زاد على قدر الحاجة من علم الفقه ط وفيه نظر لاستوائهما فی أن كلا من الزائد منهما فرض كفاية، بل قدمنا عن الخزانة قبيل بحث الغيبة

أن جـميع الفقه لا بد منه إلخ فراجعه ومفاده :أن تعلم الفقه أفضل تأمل، ثم رأيت التصريح به فی شرح الشرنبلالية و كأنه لأن نفعه متعد تأمل (ردالمحتار، ج٦ص ٤٣١، کتاب الحظر والاباحة،بعدفصل البیع ، فرع یکره اعطاء سائل المسجد الااذالم یتخط رقاب الناس)

لہٰذا اہلِ علم حضرات کو اس مسئلہ پر مزید غور کرنے کی ضرورت ہے۔

اس سلسلہ میں بندہ کو غور کرنے سے یہ سمجھ آتا ہے کہ فقہائے کرام نے مجتہد فیہ مسائل کو مطلق منکر کی فہرست میں داخل نہیں مانا، اور جب فاعل اس فعل کو اجتہاد یا تقلید کے نتیجہ میں ناجائز نہ سمجھتا ہو، تو یہ فعل اس کے حق میں منکَر شمار نہیں ہوتا، اور اس کی وجہ سے وہ اس کے خلاف کا مکلّف شمار نہیں ہوتا۔ [1]

---

[1] إن كـان الفعل متفقا على بطلانه، فإنكاره واجب على مسلم .أما إن كان مختلفا فيه، فلا إنكار فيه.

قال الزركشی :الإنكار من المنكر إنما يكون فيما اجتمع عليه، فأما المختلف فيه فلا إنكار فيه؛ لأن كـل مـجتهـد مـصيب، أو المصيب واحد.ولا نعلمه، ولم يزل الخلاف بين السلف فی الفروع، ولا يـنـكر أحد على غيره أمرا مجتهدا فيه، وإنما ينكرون ما خالف نصا، أو إجماعا قطعيا أو قياسا جليا، وهـذا إذا كـان الـفـاعل لا يرى تحريمه، فإن كان يراه فالأصح الإنكار(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٨، ص ١٠٩، مادة "بطلان")

ويشتـرط أيضا فی المنكر الذی يجب تغييره :أن يـكـون مما أجمع على تحريمه أو ضعف مدرک الـقـائـل بـجـوازه، وأمـا مـا اختـلف فيه فلا ينكر على مرتكبه إن علم أنه يعتقد تحليله بتقليده القائل بالحل(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٩، ص ١٢٥، مادة "منكر")

الشرط الرابع :أن يكون المنكر معلوما بغير اجتهاد، فكل ما هو محل للاجتهاد فلا حسبة فيه وعبر صـاحـب الفواكه الدوانی عن هذا الشرط بقوله :أن يـكـون الـمنكر مجمعا على تـحريمه، أو يكون مدرک عدم التحريم فيه ضعيفا وبيان ذلک :أن الأحكام الشرعية على ضربين:

أحدهما :مـا كـان مـن الـواجـبـات الـظـاهرة كالصلاة والصيام والزكاة والحج، أو من .الـمحرمات الـمشهـورـة كـالـزنی، والقتل، والسرقة، وشرب الخمر، وقطع الطريق، والغصب، والربا، وما أشبه ذلک فكل مسلم يعلم بها ولا يختص الاحتساب بفريق دون فريق.

والثانی :مـا كـان فـی دقـائـق الأفعـال والأقوال مما لا يقف على العلم به سوى العلماء ، مثل فروع العبادات والمعاملات والمناكحات وغير ذلک من الأحكام، وهذا الضرب على نوعين:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی مفتی اپنے اجتہاد کے نتیجہ میں خواہ اس کا اجتہاد اس جزوی مسئلہ میں ہو، دلائل میں غور وفکر کر کے کسی مسئلہ میں ایسے قول کو راجح سمجھے، جس کو اس کے مخصوص فقہی مسلک میں مرجوح قرار دیا گیا ہے، یا وہ اہل السنۃ والجماعۃ کے کسی دوسرے امام کے قول کو راجح سمجھے، تو اُس کو اپنے نزدیک راجح قول پر عمل کر لینا درست ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

أحدهما :ما أجمع عليه أهل العلم وهذا لا خلاف فى تعلق الحسبة فيه لأهل العلم ولم يكن للعوام مدخل فيه.

والثانى :ما اختلف فيه أهل العلم مما يتعلق بالاجتهاد، فكل ما هو محل الاجتهاد فلا حسبة فيه .

ولكن هذا القول ليس على إطلاقه بل المراد به الخلاف الذى له دليل، أما ما لا دليل له فلا يعتد به ويقرر هذا الإمام ابن القيم بأن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول والفتوى، أو العمل.

أما الأول فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعا شائعا وجب إنكاره اتفاقا، وإن لم يكن كذلك فإن بيان ضعفه ومخالفته للدليل إنكار مثله، وأما العمل فإذا كان على خلاف سنة أو إجماع وجب إنكاره بحسب درجات الإنكار، وكيف يقول فقيه لا إنكار فى المسائل المختلف فيها، والفقهاء من سائر الطوائف قد صرحوا بنقض حكم الحاكم إذا خالف كتابا أو سنة، وإن كان قد وافق فيه بعض العلماء .وأما إذا لم يكن فى المسألة سنة أو إجماع وللاجتهاد فيها مساغ لم تنكر على من عمل بها مجتهدا أومقلدا وقال الإمام النووى :ولا ينكر محتسب ولا غيره على غيره، وكذلك قالوا :ليس للمفتى ولا للقاضى أن يعترض على من خالفه إذا لم يخالف نصا أو إجماعا أو قياسا جليا .وهذا الحكم متفق عليه عند الأئمة الأربعة، فإن الحكم ينقض إذا خالف الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٧، ص ٢٥٧،و٢٥٨، مادة "حسبة")

[1] قال فى جواهر الفتاوى :لو أن رجلا من أهل الاجتهاد برء من مذهبه فى مسألة أو فى أكثر منها باجتهاد لما وضح له من دليل الكتاب أو السنة أو غيرهما من الحجج لم يكن ملوما ولا مذموما بل كان مأجورا محمودا وهو فى سعة منه وهكذا أفعال الأئمة المتقدمين فأما الذى لم يكن من أهل الاجتهاد فانتقل من قول إلى قول من غير دليل لكن لما يرغب من غرض الدنيا وشهوتها فهو مذموم آثم مستوجب للتأديب، والتعزير لارتكابه المنكر فى الدين واستخفافه بدينه ومذهبه .اهـ.

ونقل السيوطى فى رسالته المسماة بجزيل المواهب فى اختلاف المذاهب من فصل الانتقال من مذهب إلى مذهب وهو جائز إلى أن قال وأقول :للمنتقل أحوال:

الأول أن يكون السبب الحامل له على الانتقال أمرا دنيويا كحصول وظيفة أو مرتب أو قرب من الملوك وأهل الدنيا فهذا حكمه كمهاجر أم قيس لأن الأمور بمقاصدها ثم له حالان الأول أن يكون عاريا من معرفة الفقه ليس له فى مذهب إمامه سوى اسم شافعى أو حنفى كغالب متعممى زماننا أرباب الوظائف فى المدارس حتى أن رجلا سأل شيخنا العلامة الكافيجى -رحمه الله تعالى -

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

بلکہ اگر کوئی ایسا عالم دوسرے کو اس کے مطابق فتویٰ دے، بالخصوص جس میں دوسرے کی

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

مرة يكتب له على قصة تعليقا بولاية أول وظيفة تشغر بالشيخونية فقال له :ما مذهبك فقال: مذهبي خبز وطعام يعني وظيفة أما في الشافعية أو المالكية أو الحنابلة فإن الحنفية في الشيخونية لا خبز لهم ولا طعام فهذا أمره في الانتقال أخف لا يصل إلى حد التحريم لأنه إلى الآن عامي لا مذهب له يحققه فهو يستأنف مذهبا جديدا ثانيهما أن يكون فقيها في مذهب ويريد الانتقال لهذا الغرض فهذا أمره أشد وعندي.أنه يصل إلى حد التحريم لأنه تلاعب بالأحكام الشرعية لمجرد غرض الدنيا.

الحال الثاني أن يكون الانتقال لغرض ديني وله صورتان :الأولى أن يكون فقيها في مذهبه وقد ترجح عنده المذهب الآخر لما رآه من وضوح أدلته وقوة مداركه فهذا ما يجب عليه الانتقال أو يجوز كما قاله الرافعي ولهذا لما قدم الشافعي مصر تحول أكثر أهلها شافعية بعد أن كانوا مالكية، والثانية أن يكون عاريا من الفقه وقد اشتغل بمذهبه فلم يحصل منه على شيء ووجد مذهب غيره سهلا عليه سريعا إدراكه بحيث يرجو التفقه فيه فهذا يجب عليه الانتقال قطعا ويحرم التخلف لأن التفقه على مذهب إمام من الأئمة الأربعة خير من الاستمرار على الجهل وليس له من التمذهب سوى اسم حنفي أو شافعي أو مالكي فالتمذهب على مذهب أي إمام كان خير من الجهل بالفقه على كل المذاهب فإن الجهل بالفقه تقصير كبير، وقل أن تصح معه عبادة وأظن هذا هو السبب لتحول الطحاوي حنفيا بعد أن كان شافعيا فإنه كان يقرأ على خاله المزني فاعتاص عليه الفهم يوما فحلف المزني أنه لا يجيء منه فانتقل حنفيا ففتح عليه وصنف كتابه شرح معاني الآثار فكان إذا قرء عليه يقول لو عاش خالي كفر عن يمينه، قال بعض العلماء وقد حكى هذه الحكاية لا حنث على المزني لأن مراده لا يجيء منه شيء في مذهب الشافعي قلت :ولا يستنكر ذلك فرب شخص يفتح عليه في علم دون علم، وفي مذهب دون مذهب وهي قسمة من الله تعالى وكل ميسر لما خلق له وعلامة الإذن التيسير.

الحال الثالث :أن يكون الانتقال لا لغرض ديني ولا لغرض دنيوي بل مجردا عن القصد فهذا يجوز للعامي ويكره أو يمنع للفقيه لأنه قد حصل فقه ذلك المذهب ويحتاج إلى زمن آخر لتحصيل فقه هذا المذهب فيشغله ذلك عما هو الأهم من العمل بما تعلمه وقد ينقضي العمر قبل حصول المقصود من المذهب الثاني فالأولى ترك ذلك انتهت عبارة الرسالة(العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، ج۲،ص۳۲۸،مسائل وفوائد شتى من الحظر والإباحة وغير ذلك)

وأما تفاريع الفقه فلا حاجة إليها للاجتهاد؛ ولأن هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد فكيف يكون شرطا في منصب الاجتهاد، وتقدم الاجتهاد عليها شرط .نعم إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارستها فهي طريق تحصيل الدراية في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضا .واعلم أن اجتماع هذه العلوم إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع أحكام الشرع، وليس الاجتهاد عند

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

جہالت وغیرہ کی وجہ سے تیسیر مقصود ہو اور اسے فتنہ یا دشواری سے بچانا پیشِ نظر ہو، تو بعض

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

العامة منصبا لا يتجزأ بل يجوز أن يفوز العالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض .فمن عرف طرف النظر في القياس فله أن يفتي في مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهرا في علم الحديث . ومن نظر في المسألة المشتركة أو مسألة العول يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفا بأصول الفرائض ومعانيها، وإن لم يكن حصل الأخبار التي وردت في باب الربا والبيوع فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها فمن أين تضر الغفلة عنها والقصور عن معرفتها(كشف الأسرار شرح اصول البزدوى، ج۴ص۱۶، ۱۷،باب أحوال المجتهدين في الاجتهاد والكلام في شرطه وحكمه)

كان الاجتهاد يتجزأ عند الجمهور(حجة الله البالغة للدهلوى، ج ۱ ص۲۶۷، باب حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها)

قلت هذه الاستدلالات التي أوردها المانعون ليست بقياسات حتى يقال أنه منتف بانتفاء الاجتهاد بل ادخال جزئي في العمومات الكلية الثابتة من الايات والأحاديث وقياسات أصحاب الاجتهاد وهو ليس بمنقطع إلى يوم القيامة وأن انقطع الاجتهاد من ازمنة طويلة علا إن المنقطع إنما هو الاجتهاد المطلق الكلي لا الاجتهاد الجزئي على الراى الاصح في التجزى (ترويح الجنان بحكم شرب الدخان للكنوى، ج ۱ ص ۵۹،مقدمة)

(ودخل) في المستفتي (المجتهد في البعض) من المسائل الاجتهادية (بالنسبة إلى) المجتهد (المطلق) نعم حيث قلنا بتجزؤ الاجتهاد فقد يكون الشخص مفتيا بالنسبة إلى أمر مستفتيا بالنسبة إلى آخر(التقرير والتحبير، ج۶ص۲۷۶،المقالة الثالثة في الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والافتاء)

فيجوز أن يكون شخص مجتهد في بعض المسائل دون بعض (وهو الحق) أي القول بالتجزؤ هو الحق كما سبق وجهه ، وأنه عليه الأكثر (تيسير التحرير لامير بادشاه، ج۴ص۲۴۶،المقالة الثالثة في الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والإفتاء)

من يجوز له التقليد:

تقدم أن الذي يجوز له التقليد هو العامي ومن على شاكلته من غير القادرين على الاجتهاد . وكذلك من له أهلية الاجتهاد إذا استشعر الفوات لو اشتغل بالاجتهاد في الأحكام، فله أن يقلد مجتهدا .فأما المجتهد لو أراد التقليد مع سعة الوقت وإمكان الاجتهاد فقد قال الإمام الشافعي وغيره :ليس له أن يقلد بل عليه أن يجتهد .وقيل :يجوز له التقليد.

ودليل القول بأن الاجتهاد يجب عليه أن اجتهاده في حق نفسه يضاهي النص، فلا يعدل عن الاجتهاد عند إمكانه، كما لا يعدل عن النص إلى القياس.أما إن اجتهد من هو أهل للاجتهاد، فأداه اجتهاده إلى معرفة الحكم، فليس له أن يتركه ويصير إلى العمل أو الإفتاء بقول غيره تقليدا لمن خالفه في ذلك، قال صاحب مسلم الثبوت " :إجماعا "أي بإجماع أئمة الحنفية، لأن ما علمه هو حكم الله في حقه فلا يتركه لقول أحد .ولكن لو أن القاضي المجتهد حكم بالتقليد نفذ حكمه عند أبي حنيفة

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

فقہاء ومشائخ کے نزدیک اس کو ایسا کرنا اور دوسرے کو اس کے مطابق عمل کرنا بھی جائز ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

علی روایة، ولم ینفذ علی الروایة الأخری، ولا علی قول الصاحبین والفتوی علی قولهما، وهی الروایة الأخری عن أبی حنیفة .

والذین قالوا بتجزؤ الاجتهاد یجب عندهم علی المجتهد المطلق أن یقلد فیما لم یظهر له حکم الشرع فیه، فیکون مجتهدا فی البعض مقلدا فی البعض الآخر، ولکن قیل :إنه ما دام عالما فلا یقلد إلا بشرط أن یتبین له وجه الصحة، بأن یظهره له المجتهد الآخر (الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج۱۳ص ۱۶۲،۱۶۳، مادة "تقلید")

[1] فلا مانع شرعا من تقلید أئمة المذاهب والمجتهدین المشهورین والمغمورین، کما لامحذور فی الشرع من التلفیق بین أقوال المذاهب عملا بمبدأ الیسر فی الدین لقوله تعالی :(یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر) ومن المعلوم أن أغلب الناس لامذهب لهم، وإنما مذهبهم مذهب مفتیهم، وهم حریصون علی أن یکون عملهم شرعیا (الفقه الاسلامی و ادلتهٔ للزحیلی، ج ۱، ص ۹۰، مقدمات ضروریة عن الفقه، المطلب السادس: الضوابط الشرعیة للأخذ بأیسر المذاهب)

وجواز التلفیق مبنی علی ما قررناه من أنه لا یجب التزام مذهب معین فی جمیع المسائل، فمن لم یکن ملتزما مذهبا معینا، جاز له التلفیق، وإلا أدی الأمر إلی بطلان عبادات العوام، لأن العامی لا مذهب له ولو تمذهب به، ومذهبه فی کل قضیة هو مذهب من أفتاه بها .کما أن القول بجواز التلفیق یعتبر من باب التیسیر علی الناس.

وتقلید إمام فی جزئیة أو مسألة لایمنع من تقلید إمام آخر فی مسألة أخری(الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۱، ص ۱۰۷، المطلب السادس: الفرع الرابع۔ آراء الأصولیین فی مسألة اختیار الأیسر أو تتبع الرخص، وفی التلفیق بین المذاهب)

المراد بعموم البلوی :الحالة أو الحادثة التی تشمل کثیرا من الناس ویتعذر الاحتراز عنها ، وعبر عنه بعض الفقهاء بالضرورة العامة وبعضهم بالضرورة الماسة، أو حاجة الناس.وفسره الأصولیون بما تمس الحاجة إلیه فی عموم الأحوال (الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۳۱، ص ۷، مادة "عموم")

عندما یتعلق الأمر بالعموم، وبمصلحة اجتماعیة معتبرة، فالأولی بأهل الفتوی أن ییسروا ولا یعسروا، دون تجاوز للنصوص المحکمة، أو القواعد الثابتة.

ولهذا جعل الفقهاء من موجبات التخفیف :عموم البلوی بالشیء مراعاة لحال الناس ورفقًا بهم، هذا بالإضافة إلی أن عصرنا الحاضر خاصة أحوج ما یکون إلی التیسیر والرفق بأهله(بنوک الحلیب،لفضیلة الدکتور یوسف القرضاوی،مجلة مجمع الفقه الإسلامی التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامی بجدة، ج۲،ص ۲۶۰)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور بعض فقہائے کرام نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اگر کوئی عامی شخص جو اپنے آپ کو برائے نام حنفی، شافعی وغیرہ کہتا ہو، وہ اگر کسی مسئلہ میں اہلُ السنۃ والجماعۃ کے دوسرے مجتہد کے موقف کے مطابق عمل کرے، جس میں کوئی نفسانیت، دنیاوی غرض اور ہوا پرستی وغیرہ نہ ہو، بالخصوص جبکہ کسی ضرورت کی وجہ سے ایسا کرے، تو اس کے لئے ایسا کرنا قابلِ ملامت وباعثِ نکیر نہیں ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ويَتَخَرَّج منه :أى من جوازِ اتِّباع غيرِ مقلَّده الأوّل، وعدمِ التضييق عليه، جوازُ اتِّباع رخصِ المذاهب :أى أخذَه من المذاهب ما هو الأهونُ عليه فيما يقعُ من المسائل، ولا يمنعُ منه مانع شرعى، إذ للإنسان أن يسلكَ المسلكَ الأخفَّ عليه إذا كان له إليه سبيلٌ، بأن لم يكن عَمِل بآخر :أى بقول آخر مخالفاً لذلك الأخفّ فيه :أى فى ذلك المحلّ المختلف فيه .كذا فى (شرح السيد بادشاه) على التحرير.

وقول ابن حَزم:إنّ متَّبعَ الرُّخصِ فاسقٌ بالإجماعِ لم يؤخذ به، وهو مردودٌ بما أفتى به العزُّ بن عبدِ السّلام من أنّه لا يتعيَّن على العامىّ إذا قلَّدَ إماماً فى مسألةٍ أن يقلّده فى سائر مسائل الخلاف؛ لأنَّ الناسَ من زمنِ الصحابة رضى الله تعالى عنهم إلى أن ظهرتِ المذاهبَ يسألونَ فيما يسنحُ لهم العلماءَ المختلفين من غيرِ نكيرٍ، وسواءٌ اتَّبع الرخصَ فى ذلك أو العزائم؛ لأنّ مَن جعلَ المصيبَ واحداً، وهو الصحيح، لم يعيِّنه، ومَن جعلَ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ فلا إنكار على مَن قلَّد فى الصواب.

وأمَّا ما حُكِيَ عن ابنِ حَزْم فلعلَّه محمولٌ على مَن تتبَّعَها من غيرِ تقليدٍ لمَن قال بها، أو على الرخص المركبة فى الفعل الواحد .كذا فى)(العقد الفريد)

بل قيل :لا يصحُّ للعامىِّ مذهب؛ لأنّ المذهبَ لا يكون إلَّا لمَن له نوعُ نظرٍ وبصيرةٍ بالمذهب، أو لمَن قرأ كتاباً فى فروعِ مذهبٍ وعرفَ فتاوى إمامه وأقواله، وأمّا مَن لم يتأهل لذلك بل قال :أنا حنفىٌّ أو شافعىٌّ لم يصر من أهلِ ذلك المذهب بمجرَّدِ هذا(الدر الفريد فى بيان حكم التقليد،لاحمد بن محمد الحموى المتوفىٰ ١٠٩٨هـ،ص١٨،١٩،انواع التقليد)

[1] وإذا كان هناك أكثر من مجتهد فالمقلد له أن يختار أحدهم، والأولى أن يختار من يثق به أكثر من غيره(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۴، ص ٢٧، مادة "استقبال")

ولا تتصور معاتبة احد من الايمةإذا انتقل واحد من مقلديهم إلى مذهب امام اخر او قلده فى بعض المسائل لالغرض نفسانى بل لفرض شرعى وقوة دليل لاحت له فاحفظه(إمام الكلام فى القراءة خلف الإمام ،لعبد الحى اللكنوى،ص ٢)

لأنه مجتهد فيه) أى موضع اجتهاد صحيح، بمعنى أنه يسوغ فيه الاجتهاد لأنه لم يخالف كتابا ولا سنة مشهورة ولا إجماعا، إذ لو خالف شيئا من ذلك فى رأى المجتهد لم يكن مجتهدا فيه(رد المحتار على الدر المختار، ج۳،ص ۴۴۴، كتاب الطلاق،باب الخلع)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مرسومہ و غیر مرسومہ کی تعریف

(3)...... مرسومہ و غیر مرسومہ کے بارے میں اب بھی ہمارا رُجحان اسی تفصیل کی طرف ہے جو اس سے پہلے رسالہ کے آخر میں اجمالاً ذکر کی گئی ہے، ہمیں مرسومہ و غیر مرسومہ کی تعریف میں بنیادی چیز جو فقہائے کرام کی عبارات میں دستیاب ہوسکی ہے وہ معتاد اور غیر معتاد طریقے پر ہونا ہے، اس سلسلہ میں کچھ عبارات پہلے پیش کی جاچکی ہیں اور کچھ درجِ ذیل ہیں۔

(قوله مستبين) وهو صريح لا يحتاج إلى النية .اهـ .(قوله مرسوم) المقصود من المرسوم أن يكون على الوجه المعتاد فى إظهار الأمر عرفا

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وظاهره ترجيح التيسير على قوة الدليل(رد المحتار، ج۴،ص ۵۴۰، كتاب البيوع،مطلب مهم فى أحكام النقود إذا كسدت أو انقطعت أو غلت أو رخصت)

إن وجد المستفتى أكثر من عالم، وكلهم عدل وأهل للفتيا، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن المستفتى بالخيار بينهم يسأل منهم من يشاء ويعمل بقوله، ولا يجب عليه أن يجتهد فى أعيانهم ليعلم أفضلهم علما فيسأله، بل له أن يسأل الأفضل إن شاء ، وإن شاء سأل المفضول مع وجود الفاضل، واحتجوا لذلک بعموم قول الله تعالى :(فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)، وبأن الأولين كانوا يسألون الصحابة مع وجود أفاضلهم وأكابرهم وتمكنهم من سؤالهم.

وقال القفال وابن سريج والإسفرايينى من الشافعية :ليس له إلا سؤال الأعلم والأخذ بقوله(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۲، ص ۴۷،۴۸، مادة "فتوى")

ثم اعلم أنه ذكر فى التحرير وشرحه أيضا أنه يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل .وبه قال الحنفية والمالكية وأكثر الحنابلة والشافعية .وفى رواية عن أحمد وطائفة كثيرة من الفقهاء لا يجوز .ثم ذكر أنه لو التزم مذهبا معينا .كأبى حنيفة والشافعى، فقيل يلزمه، وقيل لا وهو الأصح اهـ وقد شاع أن العامى لا مذهب له(رد المحتار على الدر المختار، ج ۱،ص ۴۸،مقدمة)

مطلب العامى لا مذهب له قلت :وأيضا قالوا العامى لا مذهب له، بل مذهبه مذهب مفتيه، وعلله فى شرح التحرير بأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال وبصر بالمذهب على حسبه، أو لمن قرأ كتابا فى فروع ذلک المذهب وعرف فتاوى إمامه وأقواله.

وأما غيره ممن قال أنا حنفى أو شافعى لم يصر كذلک بمجرد القول كقوله أنا فقيه أو نحوى اهـ وتقدم تمام ذلک فى المقدمة أول هذا الشرح(رد المحتار على الدر المختار، ج۴،ص ۸۰، كتاب الحدود،باب التعزير)

كالكتب المعنونة والمحاضر والسجلات والقصص ونحوها اهـ يحيى

(قوله ومستبين غير مرسوم) وهو كناية فيحتاج إلى النية اهـ.

(قوله لا على وجه الرسم) أى لا على وجه المعتاد فى إثبات المقاصد كما يكتب على الكاغد لتجربة المداد أو القلم أو الخط ونحوها .اهـ(حاشية الشلبى علىٰ تبيين الحقائق ،ج٦ص٢١٨، ايماء الاخرس وكتابته ،مسائل شتى،بعد كتاب الخنثىٰ)

كتب الطلاق، وإن مستبينا على نحو لوح وقع إن نوى، وقيل مطلقا، ولو على نحو الماء فلا مطلقا .ولو كتب على وجه الرسالة والخطاب، كأن يكتب يا فلانة :إذا أتاك كتابى هذا فأنت طالق طلقت بوصول الكتاب جوهرة(الدر المختار)

(قوله إن مستبينا) أى ولم يكن مرسوما أى معتادا وإنما لم يقيده به لفهمه من مقابلة وهو قوله :ولو كتب على وجه الرسالة إلخ فإنه المراد بالمرسوم (ردالمحتار، ج٣ص٢٤٦، كتاب الطلاق، مطلب فى الطلاق بالكتابة قبل باب صريح الطلاق)

ثم اعلم أن هذا فى كتابة غير مرسومة أى غير معتادة، لما فى التبيين وغيره (ردالمحتار ج٦ص٧٣٧ ،مسائل شتى)

طلاق کے وقوع کا حکم لگانے کے لئے غیر مرسومہ کو مرسومہ کا درجہ دینے کی ضرورت اس لئے نہیں کہ فقہائے کرام نے مرسومہ کو صریح اور غیر مرسومہ کو کنائی قرار دیا ہے اور جس طرح بعض اوقات عند القرینہ کنائی الفاظ سے طلاق متعین ہوجاتی ہے، مگر فقہائے کرام اس کے باوجود اسے صریح قرار نہیں دیتے بلکہ کنائی قرار دیتے ہیں، اسی طرح مرسومہ کے صریح اور غیر مرسومہ کے کنائی ہونے کا معاملہ بھی سمجھ آتا ہے کہ قرائن وغیرہ کی صورت میں غیر مرسومہ سے بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے، مگر اس کے باوجود وہ رہتی غیر مرسومہ ہی ہے،

فيكون الحكم مشتركا بين التلفظ والكتابة مع اقسامهما.

لیکن کیونکہ غیر مرسومہ وضع کے اعتبار سے کنائی نہیں بلکہ ملحق بالکنائی ہے، یعنی طلاق کی نیت وعدمِ نیت کے اعتبار سے اس کو کنائی کا درجہ حاصل ہے، اس لیے طلاق کے وقوع کے اعتبار سے اس کو وضعی کنائی کا درجہ دے کر بائن طلاق کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

جو بات آپ نے تحریر فرمائی ہے یہ بعض دیگر اہلِ علم حضرات نے بھی تحریر فرمائی ہے مگر اس کا کوئی ثبوت ہمیں فقہائے حنفیہ کی عبارات میں نہیں مل سکا اگر آپ کے علم میں ایسا کوئی جزئیہ ہو تو ہمیں اس سے مطلع کیا جائے۔

(4)......عند النیۃ وقوعِ طلاق کو اسی قسم کے ساتھ خاص مانا جائے گا جو غیر مرسومہ ہے، البتہ ابنِ قدامہ کی عبارت میں بندہ کو اس کی تفصیل موصول نہیں ہو سکی اور حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک مرسومہ وغیر مرسومہ کی تفصیل نہیں ملتی، بلکہ ان کے نزدیک زیادہ فرق نیت اور غیر نیت کے اعتبار سے ملتا ہے، جیسا کہ ذکر کیا جا چکا۔

(5)......غمز عیون البصائر کی عبارت پر آنجناب کی توجہ دلانے پر غور کیا گیا، اس کی مکمل عبارت یہ ہے:

فقال فی البزازية :الكتابة من الصحيح والأخرس على ثلاثة أوجه :إن كتب على وجه الرسالة مصدرا معنونا وثبت ذلك بإقرار أو بالبينة فكالخطاب .وإن قال :لم أنو به الخطاب لم يصدق قضاء وديانة .وفى المنتقى :أنه يدين ولو كتب على شيء يستبين عليه امرأته أو عبده كذا إن نوى صح وإلا فلا، ولو كتب على الهواء أو الماء لم يقع شيء وإن نوى، وإن كتب :امرأته طالق؛ فهي طالق بعث إليها أو لا (الاشباه والنظائر، ص۲۹۳، الفن الثالث من الأشباه والنظائر وهو فن الجمع والفرق، احكام الكتابة)

قوله :وإن كتب امرأته طالق فهي طالق بعث إليها أو لا .يعني إذا نوى كما يعلم من قوله ولو كتب على شيء يستبين إلخ (غمز عيون البصائر فی شرح الاشباه والنظائر، ج۳ص۴۴۷، الفن الثالث من الأشباه والنظائر وهو فن الجمع والفرق، احكام الكتابة)

اس لئے آپ کی تنبیہ صحیح ہے، اس عبارت میں مراد غیر مرسوم ہی ہے اور علمی و تحقیقی سلسلہ میں جو غیر مرسوم کے بجائے مرسوم تحریر کیا گیا ہے وہ ہماری کتابت یا فہم کی غلطی ہے۔ [1]

(6)...... متعلقہ مسئلہ کے بارے میں مرسومہ وغیر مرسومہ ہونے کے اعتبار سے حکم کے فرق کے ساتھ غیر فقہائے احناف کی کتب میں باوجود تلاش کے عبارت موصول نہ ہوسکی۔

البتہ ''موسوعة الفقهية الكويتية'' وغیرہ میں جو عبارت دستیاب ہوئی، اس سے معلوم ہوا کہ مرسومہ وغیر مرسومہ کا فرق حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک نہیں ہے، اور دیگر فقہائے کرام کے اقوال اس مرتبہ کی اشاعت میں شامل کر لئے گئے ہیں۔

جزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان

30/صفر المظفر/1436ھ، 23/دسمبر/2014ء

اضافہ واصلاح: 2/صفر المظفر/1437ھ، 15/دسمبر 2015ء

ختم شد

---

[1] موجودہ ایڈیشن میں یہ اصلاح شامل کر لی گئی ہے۔ محمد رضوان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی وتحقیقی سلسلہ

النظر والفکر فی مبدء السفر والقصر

یعنی

سفر اور قصر کی ابتداء وانتہاء

مسافتِ سفر کے فاصلہ کا اعتبار گھر سے ہوگا

یا اپنے موضعِ اقامت کی حدود سے نکل کر اور قصر کا حکم کہاں سے شروع ہوگا؟

مبدءِ سفر اور مبدءِ قصر دونوں متحد ہیں یا مختلف؟

اس موضوع پر علمی بحث اور راجح نقطۂ نظر کی تحقیق

مصنّف

مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی و تحقیقی سلسلہ

بِدَایَةُ السَّفَرِ وَالْقَصْرِ فِیْ حَالَةِ الْحَضَرِ وَالْمِصْرِ

یعنی

شہر کی حدود اور مقیم ہونے کی حالت میں سفر و قصر شروع ہو جانے کا حکم

بعض اہلِ علم حضرات کا یہ خیال تھا کہ مبدءِ قصر و سفر یا ان میں سے کوئی ایک اگر نص پر مبنی ہو تو اس کی پابندی بہر صورت لازمی ہے، اور اگر ان دونوں یا ان میں سے کسی ایک کا مدار عرف پر ہو تو آج کل شہروں کے وسیع اور آبادیوں میں تسلسل ہو جانے کی وجہ سے شہر کے مرکز "جہاں سے دو آبادیوں کے درمیانی فاصلہ کا اعتبار کیا جاتا ہے" کو یا پھر بس اڈے، اسٹیشن، ائر پورٹ وغیرہ جہاں سے سوار ہوا جاتا ہے کو مبدءِ قصر و سفر یا کوئی ایک قرار دینے کی گنجائش ہونی چاہئے، کیونکہ ان مقامات سے سوار ہونے کے بعد عرف میں انسان مسافر سمجھا جاتا ہے۔

اس کے جواب میں یہ مضمون "بِدَایَةُ السَّفَرِ وَالْقَصْرِ فِیْ حَالَةِ الْحَضَرِ وَالْمِصْرِ" کے نام سے مرتب کیا گیا، جس کے ضمن میں مزید کئی اہم اور پیچیدہ مسئلوں پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔

مصنّف

مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

منعُ مبدءِ السفر قبل مبدءِ القصر

اس رسالہ میں سفر اور قصر یا ان میں سے کسی ایک کے موضعِ اقامت میں شروع ہونے پر ایک صاحبِ علم کی طرف سے پیش کئے جانے والے تفصیلی دلائل پر نقد وتبصرہ کیا گیا ہے

اور مبدءِ سفر وقصر دونوں میں سے کسی ایک کے بھی موضعِ اقامت میں متحقق نہ ہونے پر پیش کئے جانے والے شبہات واعتراضات کا جائزہ لیا گیا ہے۔

اور اس کو علمی وتحقیقی سلسلہ نمبر ۵،۶ کے ضمیمہ کی حیثیت سے شائع کیا جارہا ہے۔

مؤلف

مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مجنون، غضبان

اور

سکران کی طلاق

طلاق واقع ہونے کے لیے عاقل ہونے کی شرط اور غیر عاقل کی حقیقت
اور اس کے اوصاف واقسام کی بحث، غضب وغصہ کی حالت میں طلاق کا حکم
اور غصہ کے درجات، مخطی کی طلاق
سکران کی حقیقت اور سکران کی طلاق کا حکم

مؤلف
مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران چاہ سلطان راولپنڈی

نام کتاب: مجنوؔن، غضبؔان اور سکرؔان کی طلاق

مؤلف: مفتی محمد رضوان

طباعتِ اوّل: شوال 1431ھ ستمبر 2005ء۔ طباعتِ ششم: شعبان 1437ھ مئی 2016ء

صفحات: 102

ملنے کا پتہ

کتب خانہ ادارہ غفران چاہ سلطان گلی نمبر 17 راولپنڈی پاکستان

فون 051-5507270 فیکس 051-5702840

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

مجنون (یعنی مغلوب العقل مع اپنی تمام انواع کے) غضبان اور سکران یہ تینوں قسم کے اشخاص ایسے ہیں کہ جن کی طلاق کے حکم کی تحقیق کرتے وقت متعدد غلط فہمیاں پیدا ہوجاتی ہیں اوران سے متعلق بعض پہلوایسے ہیں جو کہ غیر منقح یا منتشر ہونے کی وجہ سے بعض اہلِ علم کے لیے باعثِ تشویش بنے رہتے ہیں۔ بندہ کوخود بھی ان پہلوؤں کی تحقیق کا موقعہ نہیں مل سکا تھااور کئی چیزوں میں ابہام محسوس ہوتا تھا۔جس کی تحقیق کے لیے منتشر مواد بندہ نے مجتمع کیا ہوا تھا۔اسی دوران بعض اہلِ علم حضرات کی طرف سے اس موضوع پر کچھ ایسی تحریرات موصول ہوئیں ؛ جن میں غیر مغلوبُ العقل کو بھی مغلوبُ العقل کا درجہ دے کر اس کی طلاق کو غیر معتبر قرار دیا گیا تھا، اور علامہ شامی رحمہ اللہ کی بعض عبارات سے بے موقع استدلال کیا گیا تھا۔جس کے بعد اس موضوع کی اہمیت کا اور شدت کے ساتھ احساس پیدا ہوا۔

اور مختلف پہلوؤں پر ادارہ غفران کے احباب کا اس سلسلہ میں اجتماعی غور وفکر ہوا، اس غور وفکر کے نتیجہ میں بندہ نے مذکورہ تینوں قسم کے اشخاص کی تحقیق اور ان کی طلاق کے وقوع وعدمِ وقوع کے اعتبار سے ایک مضمون قدرے تفصیل کے ساتھ مرتب کیا ،اور بعض شبہات واشکالات کا اپنی بساط کی حد تک جواب بھی تحریر کیا، اور ابتدائی مسودہ بعض اہلِ علم وفقہ حضرات کی خدمت میں پیش کیا، جس پر بعض حضرات نے کچھ مشورے اور بعض حضرات نے تنقید فرمائی، اس کے بعد بندہ نے اس مضمون پر مکرر غور وفکر کیا، اور کچھ امور کی مزید وضاحت کی ،اور یہ مضمون رسالہ کی شکل میں شائع بھی ہوا، اب اس کی دوبارہ نظرِ ثانی کے بعد اس کو علمی وتحقیقی رسائل کی جلد کا حصہ بنا کر شائع کیا جارہا ہے۔

محمد رضوان

5/صفر المظفر/1437ھ-18/نومبر/2015ء بروز بدھ، ادارہ غفران، راولپنڈی

﴿1﴾

مجنون کی طلاق

مغلوبُ العقل کی طلاق کا حکم معلوم کرنے کے لئے سب سے پہلے اس سلسلہ میں وارد ہونے والی چند احادیث وروایات ذکر کی جاتی ہیں۔

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

مَرَّ عَلِيُّ بْنُ أَبِيْ طَالِبٍ بِمَجْنُوْنَةِ بَنِيْ فُلَانٍ، وَقَدْ زَنَتْ وَأَمَرَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بِرَجْمِهَا، فَرَدَّهَا عَلِيٌّ وَقَالَ لِعُمَرَ: يَا أَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ، أَتَرْجُمُ هٰذِهٖ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَوَ مَا تَذْكُرُ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ، عَنِ الْمَجْنُوْنِ الْمَغْلُوبِ عَلٰى عَقْلِهٖ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتّٰى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتّٰى يَحْتَلِمَ؟ قَالَ: صَدَقْتَ، فَخَلّٰى عَنْهَا (مستدرک حاکم، رقم الحديث ۹۴۹، كتاب الصلاة) [1]

ترجمہ: حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ایک قبیلہ کی مجنون عورت کے قریب سے گزرے، جس نے زنا کا ارتکاب کیا تھا، اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس کو رجم کرنے کا حکم فرمادیا تھا، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کی تردید فرمائی، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اے امیر المومنین! کیا آپ اسے رجم کریں گے؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جی ہاں! حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کیا آپ کو یاد نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ قلم تین

---

[1] قال الحاكم:
هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه.
وقال الذهبي في التلخيص:
على شرطهما.

افراد سے اٹھالیا گیا ہے،ایک مجنون سے جس کی عقل مغلوب ہو،اور ایک سونے والے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے،اور ایک بچے سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہوجائے؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ نے سچ فرمایا،اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس مجنون عورت کو بری کر دیا(حاکم)

اس روایت سے جہاں ایک طرف یہ بات معلوم ہوئی کہ معتوہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی،اسی کے ساتھ یہ بھی معلوم ہوا کہ معتوہ کی طلاق واقع نہ ہونے کی وجہ اس کا مغلوب العقل ہونا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر معتوہ افاقہ اور صحت کی حالت میں طلاق دے،جبکہ اس کی عقل مغلوب نہیں تھی،تو اس کی طلاق واقع ہوجائے گی۔ [1]

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ، عَنِ النَّائِمِ حَتّٰى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمَعْتُوْهِ، أَوْ قَالَ:الْمَجْنُوْنِ حَتّٰى يَعْقِلَ، وَعَنِ الصَّغِيْرِ حَتّٰى يَشِبَّ (مسند الإمام أحمد) [2]

---

[1] چنانچہ امام ترمذی رحمہ اللہ اس طرح کی ایک حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:
والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم أن طلاق المعتوه المغلوب على عقله لايجوز إلا أن يكون معتوها يفيق الأحيان فيطلق فى حال إفاقته (سنن الترمذى، تحت رقم الحديث ١١١٢، كتاب الطلاق، باب ماجاء فى طلاق المعتوه)

ترجمہ:اس حدیث پر حضور ﷺ کے صحابہ اور دیگر اہلِ علم حضرات کا عمل ہے کہ معتوہ جس کی عقل مغلوب ہو، اُس کی طلاق واقع نہیں ہوتی؛ ہاں اگر کوئی ایسا معتوہ ہو،کہ بعض اوقات اُس کو افاقہ ہوجاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت میں طلاق دے تو واقع ہوجاتی ہے(ترمذی)

[2] **رقم الحديث ٩٥٦، ابوداؤد، رقم الحديث ٤٤٠٣،ترمذى، رقم الحديث ١٣٤٣، ابنِ ماجه، رقم الحديث ٢٠٤٢.**

قال شعيب الارنؤوط: صحيح لغيره(حاشية مسند احمد)

وقال ايضاً:حديث صحيح، وهذا إسناد رجاله ثقات لكنه منقطع، فإن أبا الضحى -وهو مسلم بن صبيح -لم يدرک عليا فيما قاله الترمذى فى "اختصار السنن"(حاشية سنن ابى داؤد)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین قسم کے لوگوں سے قلم (یعنی مکلّف ہونے کا حکم) اُٹھالیا گیا ہے، ایک سوتے ہوئے شخص سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، دوسرے معتوہ یا مجنون سے یہاں تک کہ عقل درست ہوجائے، اور تیسرے بچے سے یہاں تک کہ جوان (یعنی بالغ) ہوجائے (مسند احمد، ابوداؤد)

اس طرح کی احادیث اور سندوں سے بھی مروی ہیں۔ [1]

مذکورہ احادیث میں تین قسم کے افراد سے قلم مرفوع ہونے کے ساتھ ساتھ ان میں سے ہر ایک قسم کے فرد کے ساتھ مرفوع القلم ہونے کی غایت اور حد کو بھی لفظِ "حتّٰی" کے ساتھ بیان کردیا گیا ہے، چنانچہ نائم کے ساتھ استیقاظ، صبی کے ساتھ احتلام یا شباب، اور مجنون کے ساتھ عقل کو لاکر سب کی غایت کو بیان کردیا گیا۔

جنون کی غایت عقل کی درستگی کو بتلایا گیا ہے، جس سے مجنون کی علت کا مغلوب العقل (کاملاً او ناقصاً) ہونا معلوم ہوا، اور یہی علت معتوہ میں بھی پائی جاتی ہے، لہٰذا اعادۂ عقل تک اس کا بھی وہی حکم ہے، جو مجنون کا ہے۔

اور نائم و نابالغ سے قلم مرتفع ہونے یعنی غیر مکلّف ہونے کی اصل وجہ بھی مغلوب العقل ہونا ہی تھی، لیکن ان کی تعبیر مغلوب العقل سے مناسب نہ تھی (کما سیجیئ) اس لئے ان کی تعبیر

---

[1] عن عائشة، عن النبى صلى الله عليه وسلم، قال " :رفع القلم عن ثلاث :عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبى حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل "، وقد قال حماد ": وعن المعتوه حتى يعقل "(مسند الإمام أحمد، رقم الحديث ٢٤٦٩٤)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده جيد(حاشية مسند احمد)

عن عائشة، أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -قال" :رفع القلم عن ثلاثة :عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل، أو يفيق."

قال أبو بكر فى حديثه" :وعن المبتلى حتى يبرأ(سنن ابن ماجه، رقم الحديث ٢٠٤١)

قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح(حاشية سنن ابنِ ماجه)

عن ابن عباس رضى الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " :رفع القلم عن ثلاثة :عن النائم حتى يستيقظ، وعن المعتوه حتى يفيق، والصبى حتى يعقل أو يحتلم"(المعجم الكبير للطبرانى رقم الحديث ١١١٤١)

الگ اختیار کی گئی۔ [1]

ملحوظ رہے کہ اکثر فقہائے کرام کے نزدیک نابالغ بچہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

البتہ امام احمد کے مشہور قول کے مطابق جو بچہ نابالغ مگر سمجھدار ہو، جو طلاق کی حقیقت اور بیوی کی جدائیگی وحرمت کو سمجھتا ہو، اگر چہ وہ دس سال سے کم کا ہو، تو اس کو طلاق دینا اور اس کا کسی کو اپنی بیوی کے لئے طلاق دینے کا وکیل بنانا جائز ہے۔ [2]

---

[1] يشترط بالاتفاق القصد فى الطلاق :وهو إرادة التلفظ به، ولو لم ينوه، أى إرادة لفظ الطلاق لمعناه، بألا يقصد بلفظ الطلاق غير المعنى الذى وضع له، ولايشترط فى هذا الركن إلا تحقيق المراد به، فلا يقع طلاق فقيه يكرره، ولا طلاق حاك عن نفسه أو غيره؛ لأنه لم يقصد معناه، بل قصد التعليم والحكاية، ولا طلاق أعجمى لقن لفظ الطلاق بلا فهم منه لمعناه .ولا يقع طلاق مر بلسان نائم أو من زال عقله بسبب لم يعص به، ويلغو، وإن قال بعد إفاقته أو استيقاظه :أجزته أو أوقعته للحديث المتقدم :رفع القلم عن ثلاث، ومنها :النائم حتى يستيقظ ولانتفاء القصد.

ولا تشترط عند الحنابلة النية للطلاق فى حال الخصومة أو فى حال الغضب(الفقه الاسلامى وادلتۂ للزحيلى، ج ۹ ص ۶۸۸۶،القسم السادس،الباب الثانى،الفصل الاول،المبحث الثانى)

[2] الطلاق رفع قيد الزواج ويترتب عليه التزامات مالية، فلذلک لا يصح طلاق الصبى مميزا أو غير مميز، وأجاز الحنابلة طلاق مميز يعقل الطلاق ولو كان دون عشر سنين، بأن يعلم أن زوجته تبين منه وتحرم عليه إذا طلقها، ويصح توكيل المميز فى الطلاق وتوكله فيه؛ لأن من صح منه مباشرة شىء ، صح أن يوكل وأن يتوكل فيه، ولا يصح عند الفقهاء أن يطلق الولى على الصبى بلا عوض لأن الطلاق ضرر(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۷ ص ۳۲، مادة "صغر")

ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم وقوع طلاق الصغير مميزا أو غير مميز، مراهقا أو غير مراهق، أذن له بذلک أم لا، أجيز بعد ذلک من الولى أم لا، على سواء ، ذلک لأن الطلاق ضرر محض، فلا يملكه الصغير ولا يملكه وليه ، ولقول النبى -صلى الله عليه وسلم -رفع القلم عن ثلاثة :عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبى حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل .وخالف الحنابلة فى الصبى الذى يعقل الطلاق، فقالوا :إن طلاقه واقع على أكثر الروايات عن أحمد .أما من لا يعقل فوافقوا الجمهور فى أنه لا يقع طلاقه (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۲۹ ص ۱۴ ، مادة "طلاق")

مسألة؛ قال :(وإذا عقل الصبى الطلاق، فطلق، لزمه) وأما الصبى الذى لا يعقل؛ فلا خلاف فى أنه لا طلاق له، وأما الذى يعقل الطلاق، ويعلم أن زوجته تبين به، وتحرم عليه، فأكثر الروايات عن أحمد أن طلاقه يقع .اختارها أبو بكر، والخرقى، وابن حامد .وروى نحو ذلک عن سعيد بن المسيب، وعطاء ، والحسن، والشعبى، وإسحاق .وروى أبو طالب، عن أحمد :لا يجوز طلاقه حتى يحتلم. وهو قول النخعى، والزهرى، ومالک، وحماد، والثورى، وأبى عبيد، وذكر أبو عبيد، أنه قول أهل العراق وأهل الحجاز .وروى نحو ذلک عن ابن عباس؛ لقول النبى -صلى الله عليه وسلم :-رفع

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

وقوعِ طلاق کے لیے اہل وعقل ہونے کی شرط

اس قسم کی احادیث وروایات اورقرآن وسنت کے اصولی دلائل وقواعد کے پیشِ نظر فقہائے اصولیین نے یہ اصول قائم فرمایا ہے کہ:

بعض تصرفات نافذ ہونے کا حکم دائر کرنے کے لئے (جس میں ایقاعِ طلاق بھی داخل ہے) اداء وتصرف کی اہلیت کا ہونا شرط ہے، تاکہ فعل کو قصد کی طرف منسوب کیا جائے، اوراہلیت عقل سے متحقق ہوتی ہے۔ [1]

لیکن عقل دراصل ایک امرِ مخفی یا امرِ باطن ہے جس کے حقیقی وجود وعدم سے ہر شخص کو آگاہ ومطلع ہونا اوراس کو ضبط میں لانا متعذر تھا، اس لئے عقل کی معرفت اقوال وافعال کی درستگی پر رکھدی گئی ہے، پس جب کوئی بالغ ہوجائے اورکوئی ایسا سبب نہ پایا جائے جو اختلالِ عقل (خواہ وہ اختلال زوالِ عقل کی شکل میں ہو یا نقصانِ عقل کی شکل میں) کی دلیل ہو (جو کہ اختلال واختلاطِ اقوال وافعال ہے)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

القلم عن الصبی حتی یحتلم. ولأنه غیر مکلف، فلم یقع طلاقه کالمجنون .ووجه الأولی قوله -علیه السلام :-الطلاق لمن أخذ بالساق .

وقوله :کل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب علی عقله .وروی عن علی -رضی الله عنه -أنه قال :اکتموا الصبیان النکاح فیفهم منه أن فائدته أن لا یطلقوا .ولأنه طلاق من عاقل صادف محل الطلاق، فوقع کطلاق البالغ(المغنی لابنِ قدامة الحنبلی، ج۷ص ۳۸۰، ۳۸۱، کتاب الطلاق،مسألة عقل الصبی الطلاق فطلق

[1] ذهب الفقهاء إلی عدم صحة طلاق المجنون والمعتوه لفقدان أهلیة الأداء فی الأول، ونقصانها فی الثانی، فألحقوهما بالصغیر غیر البالغ، فلم یقع طلاقهما لما تقدم من الأدلة.

وهذا فی الجنون الدائم المطبق، أما الجنون المتقطع ، فإن حکم طلاق المبتلی به منوط بحاله عند الطلاق، فإن طلق وهو مجنون لم یقع، وإن طلق فی إفاقته وقع لکمال أهلیته .وقد ألحق الفقهاء بالمجنون النائم ، والمغمی علیه، والمبرسم، والمدهوش، وذلک لانعدام أهلیة الأداء لدیهم ولحدیث النبی -صلی الله علیه وسلم -رفع القلم عن ثلاثة.... وحدیث :لا طلاق ولا عتاق فی إغلاق(الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج۲۹ص۱۵، مادة "طلاق")

تو عاقل اور ادراکِ صحیح کا حامل سمجھا جائے گا، اور اس کی طلاق کو قضاءً معتبر قرار دیا جائے گا۔

جیسا کہ قصر کی اصل علت مشقت تھی جو عادتاً سفر میں پیش آیا کرتی ہے، لیکن مشقت ایک امرِ اعتباری تھی جس کی تعیین متعذر تھی اس لیے مخصوص مدتِ مسافت کو مشقت کے قائم مقام قرار دے کر اسی کو قصر کی علت قرار دیدیا گیا۔

اس کے بعد خواہ کسی مسافر کو غیر معمولی درجے کی مشقت کا احساس بھی نہ ہو تب بھی قصر کا حکم برقرار رہے گا۔

اسی طرح مثلاً نقضِ وضو کا اصل سبب خروجِ نجس (جس میں ریح بھی شامل ہے) تھا، لیکن نائم کے حق میں اس کا فیصلہ دشوار تھا اس لیے نوم ہی کو جو کہ عادتاً استرخاءِ مفاصل کا (جس میں حلقۂ مقعد کا استرخاء بھی شامل ہے) سبب تھا، اسی کو خروجِ ریح کے قائم مقام قرار دیدیا گیا اور اسی پر نقضِ وضو کا حکم لگا دیا گیا۔ [1]

---

[1] ثم أصل العقل يعرف بالعيان وذلك نحو أن يختار المرء فى أمر دنياه وأخراه ما يكون أنفع لديه ويعرف به مستوى عاقبة الأمر فيما يأتيه ويذره ونقصانه يعرف بالتجربة والامتحان وبعد الترقى عن درجة النقصان ظاهرا تتفاوت أحوال البشر فى صفة الكمال فيه على وجه يتعذر الوقوف عليه فأقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل حقيقة فى بناء إلزام الخطاب عليه تيسيرا عل العباد (اصول السرخسی، ج۲ص ۳۴۱، فصل فی بيان أهلية الأداء)

ولا طريق لنا إلى الوقوف عن حد ذلك (ای العقل)بل الله تعالى هو العالم بحقيقته أقيم السبب الظاهر فى حقنا وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا وبنى التكليف عليه؛ لأن اعتدال العقل يحصل عنده غالبا؛ لأن بكمال البنية يكمل قوى النفس فيكمل بكمال البنية العقل إذا لم تعارضه آفة (كشف الاسرار شرح اصول البزدوی، جلد۲ص ۳۹۵،باب بيان شرط الراوی،باب تفسير شروط الراوی وتقسيمها)

أن الله تعالى إنما شرع العلل لنسبة الأحكام إليها تيسيرا على العباد فإن إيجابه كان غيبا عنهم فلم يكن بد من علل ظاهرة تضاف الأحكام إليها دفعا للحرج عنهم أو الوقوف على الإيجاب متعذر فكانت علل الشرع فى الظاهرة أمارات على الإيجاب فى الحقيقة كما قرع سمعك غير مرة فلو جعلنا العقل علة موجبة للأحكام نفسه مع أنه أمر باطن كان مؤديا إلى العسر والحرج العظيم لتعذر الوقوف على الأمور الباطنة وهو خلاف موضوع العلل لأنها وضعت للتيسير فلا يجوز والله أعلم فى هذا أى فى الأهلية على تأويل المذكور (كشف الاسرار شرح اصول البزدوی، ج۴، ص ۲۳۷ ،باب معرفة أقسام الأسباب والعلل والشروط،باب بيان العقل)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

غیر عاقل افراد کی اقسام

فقہائے اصولیین نے ضبط میں لانے کے لئے بعض عوارضِ اہلیت کو(سواء کان کاملاً او ناقصاً) جو عادتاً ظاہری اقوال وافعال میں اختلاط واختلال اور فساد کا باعث ہوتے ہیں، مغلوب العقل ومختل العقل ہونے کے قائم مقام قرار دے دیا ہے،خواہ وہ غلبہ یا اختلال زوالِ عقل وذہابِ عقل کی شکل میں ہو یا نقصانِ عقل کی شکل میں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

لما كان العقل متفاوتا فى الاشخاص تعذرالعلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامةللسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة لحصول شرائط كمال العقل واسبابه فى ذالك الوقت(شرح شرح المنار للعلامة الشامى ص ٢٤٩،فصل فى بيان الاهلية للخطاب)

قوله :(ويقع طلاق كل زوج عاقل بالغ) لصدوره من أهله فى محله............وأشار إلى شرطه بالبلوغ، والعقل وهو تكليف الزوج(البحرالرائق، جلد٣، ٢٦٣، كتاب الطلاق)

ويعرف العقل بما يصدر عنه من الاقوال والافعال بحسب المالوف بين الناس فمن بلغ الحلم ولم يظهر خلل فى قواه العقلية صار مكلفا (اصول الفقه الاسلامى لدكتور ذهيلى جلد ١ صفحه ١٥٨)

ولما تفاوتت العقول فى الأشخاص تعذر العلم بأن عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف؟ فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ إقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر، والمشقة، وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالإحساسات الجزئية والإدراكات الضرورية، وتكامل القوى الجسمانية من المدركة، والمحركة التى هى مراكب للقوة العقلية بمعنى أنها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء ، وتصل إلى المقاصد(شرح التلويح على التوضيح لمسعودبن عمرالتفتازانى الشافعى، ج٢، ٣١٩،القسم الثانى من الكتاب فى الحكم، باب المحكوم عليه)

[1] قد يعترض اهلية الاداء بعض العوارض فتؤثر فيها والعوارض هى مايطرء الانسان فيزيل اهليتهٔ او ينقصها او يغير بعض احكامها وهى نوعان: عوارض سماوية: وهى التى لم يكن للشخص فيها اختيار واكتساب.

عوارض مكتسبة: وهى التى يكون للشخص فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييراً واشد تأثيراً (اصول الفقه الاسلامى، ج ١،ص١٦٨)

الشرط الثالث -العقل:

-ذهب الفقهاء إلى عدم صحة طلاق المجنون والمعتوه لفقدان أهلية الأداء فى الأول، ونقصانها

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

پس کسی انسان میں ان عوارض کے پائے جانے پر ہی مغلوب العقل ہونے کا ظاہر میں حکم لگا دیا جاتا ہے، خواہ ان عوارض میں مبتلا بعض اشخاص کی نفس الامر میں عقل بالکلیہ زائل بھی نہ ہوئی ہو، اور علم وقصد وغیرہ دونوں یا کسی ایک کا فقدان بھی نہ ہوا ہو، جیسا کہ مذکورہ مریضوں میں بعض اوقات ان کا فقدان نہیں ہوتا، وھو مشاھد۔ [1]

فقہائے اصولیین نے مجنون، معتوہ، مدہوش، مبرسم اور مغمیٰ علیہ اور صبی کو عوارضِ اہلیتِ سماوی میں شمار کیا ہے اور ان عوارض میں مبتلا اشخاص کو فقہائے کرام نے مختلُ العقل ومغلوب العقل قرار دیتے ہوئے ان کی طلاق کو مؤثر نہیں مانا، کیونکہ ان اشخاص کے اقوال وافعال میں اختلاط واختلال پایا جاتا ہے۔ [2]

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

فی الثانی، فألحقوهما بالصغير غير البالغ، فلم يقع طلاقهما لما تقدم من الأدلة.
وهذا فی الجنون الدائم المطبق، أما الجنون المتقطع ، فإن حكم طلاق المبتلی به منوط بحاله عند الطلاق، فإن طلق وهو مجنون لم يقع، وإن طلق فی إفاقته وقع لكمال أهليته .وقد ألحق الفقهاء بالمجنون النائم ، والمغمی عليه ، والمبرسم ، والمدهوش ، وذلك لانعدام أهلية الأداء لديهم ولحديث النبی -صلی الله عليه وسلم -رفع القلم عن ثلاثة) وحديث :لا طلاق ولا عتاق فی إغلاق (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢٩، ص ١٥، مادة "طلاق")

[1] کیونکہ علم وقصد وغیرہ امورِ باطنہ میں سے ہیں جن کی حقیقت پر مطلع ہونا اور درجہ بندی کرنا متعذر رہے، لہٰذا وہ عوارض جو اقوال وافعال میں عادتاً غالب طور پر فساد پیدا کردیں، حکم دائر کرنے کے لئے خود مغلوب العقل ہونے کے قائم مقام ہیں، اور علم وارادہ میں سے کسی ایک کا فقدان ہونے کی صرف ایک صورت خارج میں ممکن ہے، اور وہ ارادہ کا فقدان ہے (کذا فی امداد الفتاویٰ ج ۲ ص ۴۰۷، کتاب الطلاق، مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم کراچی)

رہا یہ شبہ کہ اس علم وارادہ کا اعتبار کیوں نہیں کیا گیا، جواب یہ ہے کہ فسادِ اقوال وافعال کی دلیل کے ہوتے ہوئے وہ ادراکِ صحیح سے حاصل نہیں ہوتے۔

فما دام فی حال غلبة الخلل فی الأقوال والأفعال لا تعتبر أقواله وإن كان يعلمها ويريدها لأن هذه المعرفة والإرادة غير معتبرة لعدم حصولها عن الإدراك الصحيح كما لا تعتبر من الصبی العاقل (ردالمحتار، ج ۳ ص ۲۴۴، كتاب الطلاق، مطلب فی تعريف السكران)

[2] بعض فقہائے کرام نے مجنون کو معدوم العقل اور معتوہ کو ناقص العقل اور صبی کی طرح قرار دیا ہے۔

اور معتوہ اور مجنون میں فرق یہ بیان فرمایا ہے کہ معتوہ مختلط الکلام، فاسد التدبیر اور قلیل الفہم ہوتا ہے لیکن مارتا پیٹتا اور گالی گلوچ نہیں کرتا جبکہ مجنون مارتا پیٹتا اور گالی گلوچ بھی کرتا ہے۔ پھر مدہوش کو مجنون کی قسم قرار دیا ہے۔ اور مبرسم (یعنی ہذیانی بیماری جس

﴿ بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں ﴾

ملحوظ رہنا چاہئے کہ عوارضِ اہلیت ان مذکورہ اشخاص کے ساتھ ہی خاص نہیں، بلکہ جو بھی بیماریاں ان

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

کی وجہ سے مریض کا دماغ متأثر ہوجاتا ہے، اور اس بیماری کی وجہ سے مریض بے معنیٰ گفتگو کرنے لگتا ہے، کذافی فیروز اللغات) اور مغمیٰ علیہ (جس کے پاس عقل کا وجود تو ہو لیکن عقل مغلوب ہوچکی ہو اور حواسِ مدرکہ یا قوتِ مدرکہ معطل ہوجائے) اور صبی کو معتوہ کے تحت میں داخل کیا ہے۔

واختلفوا في تفسير المعتوه وأحسن ما قيل فيه هو من كان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير إلا أنه لا يضرب ولا يشتم كما يفعل المجنون(ردالمحتار ج ٦ ص ١٤٤ ،كتاب الحجر، دار الفكر،بيروت)

(كذافي جلد٣ صفحه ٢٦٧، كتاب الطلاق،مطلب في تعريف السكران وحكمه)

واحسن الاقوال في الفرق بينهما ان المعتوه هوقليل الفهم المختلط الكلام الفاسدالتدبيرلكن لايضرب ولايشتم بخلاف المجنون ويدخل المبرسم،والمغمىٰ عليه والمدهوش(البحرالرائق جلد٣،صفحه ٢٤٩ ، كتاب الطلاق)

قال في النوازل المعتوه من كان مختلط الكلام فاسد التدبير لكنه لايضرب ولايشتم، كما يفعله المجنون (الجوهرة النيرة ج٢ص ٢٤١ ، كتاب الحجر)

وأما المعتوه فاختلفوا في تفسيره، وأحسن ما قيل فيه هو من كان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير إلا أنه لا يضرب ولا يشتم كما يفعل المجنون(دررالحكام شرح غرر الاحكام ، ج٧، ص ٢٧٣ ، كتاب الحجر)

جبکہ بعض فقہاء نے جنون کی تفسیر اختلالِ عقل سے کرتے ہوئے اس کو مختلف الاقسام قرار دیا ہے اور معتوہ، مبرسم، مغمیٰ علیہ اور مدہوش کو جنون کی ذیلی اقسام میں داخل کیا ہے، جس میں زوالِ عقل، ذہابِ عقل ونقصانِ عقل کی تمام صورتیں آجاتی ہیں، اور بہت سے اشکالات بھی رفع ہوجاتے ہیں، اور حکم کی آسانی کے لئے ہمیں یہی اختلالِ عقل کی تعبیر زیادہ موزوں محسوس ہوتی ہے، اور ہم نے جابجا اسی کا لحاظ کرتے ہوئے حکم بیان کیا ہے۔

اگرچہ وہ طبی اصطلاح اور طبی قواعد کے مطابق نہ ہو، اور اس قسم کی بیماریوں کو آجکل کی زبان میں مالیخولیا سے تعبیر کیا جانا بھی ممکن ہے، جس کی تفصیل ہم نے اپنی کتاب ''وساوس اور ان کا علاج'' میں بیان کردی ہے۔

بہر حال یہ سب افراد اقوال وافعال کے اختلاط واختلال میں مشترک ہیں، اور مغلوب العقل ومختل العقل ہونے کا مدار بھی اسی دلیل ومعرفت پر ہے۔

لہٰذا بعض حضرات کا مغلوبُ العقل ہونے کے لئے بالکلیہ انعدامِ علم وشعور کو ضروری قرار دینا غلط فہمی پر مبنی ہے، کیونکہ یہ مغلوب العقل کا انتہائی درجہ ہے، جس کو بعض اوقات زوالِ عقل یا ذہابِ عقل سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور یہ درجہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سکر کی حد واجب ہونے میں معتبر ہے **(وسيجيئ بقية التفصيل في طلاق السكران)**

ولا ينافيه تعريف الدهش بذهاب العقل فإن الجنون فنون، ولذا فسره في البحر باختلال العقل وأدخل فيه العته والبرسام والإغماء والدهش .ويؤيده ما قلنا قول بعضهم :العاقل من يستقيم كلامه

﴿ بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں ﴾

صفات کی حامل ہوں یعنی ان کی وجہ سے اقوال وافعال میں اختلاط واختلال پایا جاتا ہو، ان سب کا یہی حکم ہوگا۔ [1]

اس سلسلہ کی چند عبارات ذیل میں ملاحظہ ہوں:

(1)...... والاصل فيه ان اهلية الاداء تتحقق بتوافر العقل ،ولما كان العقل من الامور الخفية ارتبط بالبلوغ لانهٔ مظنة العقل والاحكام ترتبط بعلل ظاهرة منضبطة فيعتبر الشخص عاقلاً بمجرد البلوغ وتثبت له حينئذ أهلية أداء كاملة مالم يعترضه عارض من عوارض الاهلية (اصول الفقه الاسلامى للزحيلى، جلد ١ صفحه ١٦٨)

(2)...... (فصل) (قوله ولا يقع طلاق الصبى) وإن كان يعقل (والمجنون والنائم) والمعتوه كالمجنون، قيل هو القليل الفهم المختلط الكلام الفاسد التدبير لكن لا يضرب ولا يشتم، بخلاف المجنون .وقيل العاقل من يستقيم كلامه وأفعاله إلا نادرا والمجنون ضده، والمعتوه من يكون ذلك منه على السواء ، وهذا يؤدى إلى أن لا يحكم بالعته على أحد، والأول أولى .وما قيل من يكون كل من الأمرين منه غالبا معناه يكثر منه.

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وأفعاله إلا نادرا، والمجنون ضده .وأيضا فإن بعض المجانين يعرف ما يقول ويريده ويذكر ما يشهد الجاهل به بأنه عاقل ثم يظهر منه فى مجلسه ما ينافيه، فإذا كان المجنون حقيقة قد يعرف ما يقول ويقصده فغيره بالأولى، فالذى ينبغى التعويل عليه فى المدهوش ونحوه إناطة الحكم بغلبة الخلل فى أقواله وأفعاله الخارجة عن عادته، وكذا يقال فيمن اختل عقله لكبر أو لمرض أو لمصيبة فاجأته: فما دام فى حال غلبة الخلل فى الأقوال والأفعال لا تعتبر أقواله وإن كان يعلمها ويريدها لأن هذه المعرفة والإرادة غير معتبرة لعدم حصولها عن الإدراك الصحيح كما لا تعتبر من الصبى العاقل (ردالمحتار ج٣ص ٢٤٤، كتاب الطلاق، مطلب فى تعريف السكران)

[1] فما دام فى حال غلبة الخلل فى الأقوال والأفعال لا تعتبر أقواله وإن كان يعلمها ويريدها لأن هذه المعرفة والإرادة غير معتبرة لعدم حصولها عن الإدراك الصحيح كما لا تعتبر من الصبى العاقل (ردالمحتار ج٣ص ٢٤٤، كتاب الطالق، مطلب فى تعريف السكران)

وقيل من يفعل فعل المجانين عن قصد مع ظهور الفساد والمجنون بلا قصد، والعاقل خلافهما وقد يفعل فعل المجانين على ظن الصلاح أحيانا . والمبرسم والمغمى عليه والمدهوش كذلك............لكن معلوم من كليات الشريعة أن التصرفات لا تنفذ إلا ممن له أهلية التصرف وأدرناها بالعقل والبلوغ خصوصا ما هو دائر بين الضرر والنفع خصوصا ما لا يحل إلا لانتفاء مصلحة ضده القائم كالطلاق فإنه يستدعى تمام العقل ليحكم به التمييز فى ذلك الأمر، ولم يكف عقل الصبى العاقل؛ لأنه لم يبلغ الاعتدال، بخلاف ما هو حسن لذاته بحيث لا يقبل حسنه السقوط وهو الإيمان حتى صح من الصبى العاقل، ولو فرض لبعض الصبيان المراهقين عقل جيد لا يعتبر؛ لأن المدار صار البلوغ لانضباطه فتعلق به الحكم، وكون البعض له ذلك لا يبنى الفقه باعتباره؛ لأنه إنما يتعلق بالمظان الكلية (فتح القدير،جلد ۳ صفحه ۴۸۷،۴۸۸، كتاب الطلاق، باب طلاق السنة، فصل ويقع طلاق كل زوج اذا كان عاقلابالغا)

(3)...... واعلم انهم اجمعوا علىٰ ان غيرالعاقل لايقع طلاقه الااذاكان زوال عقله بسبب السكرماهومعصية فانه يقع طلاقه زجرا له عندنا فدخل فى غيرالعاقل كل من زال عقله بجنون اوعتهٍ اوبرسام اواغماء اودهش والجنون داء معروف والعته قلة الفهم واختلاط الكلام وفسادالتدبير وذالك بسبب اختلال العقل فيشبه مرة كلامه كلام العقلاء ومرة كلام المجانين والبرسام علة يهذى فيه العليل والدهش ذهاب العقل من ذهل او وله وغلط من فسره فى هذاالمحل بالتحير اذلايلزم من التحير وهوالتردد فى الامر اوالغشى ذهاب العقل ،قال فى القاموس دهش كفرح فهودهش

تحیر اوذهب عقله من ذهل اووله اهـ .فالمدهوش هناالذاهب العقل بسبب احدهمافاذاعلمت ذالک علمت التسوية فی الحکم بين طلاق المجنون وبين طلاق من ذکر والحکم فی المجنون اذاعرف انه جن مرة فطلق وقال عاودنی الجنون فتکلمت بذالک وأنامجنون ان القول قولهٗ بيمينهٖ وان لم يعرف بالجنون مرة لم يقبل قوله کمافی الخانية والتتارخانية وغيرهما فظهرلک من هٰذاان المدهوش ان عرف منه الدهش مرة فالقول قولهٗ بيمينهٖ وان لم يعرف لم يقبل قولهٗ قضاءً الابينة اذ الثابت بالبينة کالثابت عيانا امادیانةً فيقبل لانه اخبربنفسه فاغتنم هٰذا التحرير فانه مفرد (الفتاویٰ الکاملية،صفحه۲۸ ،کتاب الطلاق ،مکتبه خانية پشاور)

(4)...... (ويقع طلاق کل زوج عاقل بالغ)لصدوره من أهله فی محله ....وأشارالیٰ شرطه بالبلوغ والعقل وهوتکليف الزوج (البحرالرائق کتاب الطلاق جلد۳صفحه۲۴۴)

(5)...... کالمجنون الذی هوعديم العقل،والمعتوه الذی هوناقص العقل(فتح القدير،کتاب الحجرجلد۹، ص ۲۵۳، کذافی المبسوط للسرخسی، کتاب الحجر،الفصل الاول)

(6)...... کل طلاق من البالغين جائز الاطلاق المعتوه اويقال ان الصبی داخل فی المعتوه ايضاًلنقصان عقله(اعلاء السنن جلد ۱۱ صفحه۱۷۶)

(7)...... والمدهوش هو: من غلب الخلل فی أقواله وأفعاله الخارجة عن عادته بسبب غضب اعتراه (الموسوعة الفقهية الکويتية، ج۹، ص ۱۸، مادة "طلاق")

(8)...... قوله (ويقع طلاق کل زوج إذا کان بالغا عاقلا) سواء کان حرا أو عبدا طائعا أو مکرها هازلا کان أو جادا لقوله -عليه الصلاة والسلام -کل

الطلاق جائز إلا طلاق الصبی والمجنون قوله (ولا يقع طلاق الصبی والمجنون) ؛ لأنه ليس لهما قول صحيح، وكذا المعتوه لا يقع طلاقه أيضا، وهو من كان مختلط الكلام بعض كلامه مثل كلام العقلاء وبعضه مثل كلام المجانين وهذا إذا كان فی حال العته أما فی حالة الإفاقة فالصحيح أنه واقع، وكذا النائم لا يقع طلاقه؛ لأنه عديم الاختيار وكذا المغمى عليه(الجوهرة النيرة ج۲، ص ۳۳، كتاب الطلاق ،طلاق البدعة)

والمعتوه كالصبی (الیٰ قوله)لأنه لم يتحقق العمد منه؛ لأنه عبارة عن القصد وهو يترتب على العلم والعلم بالعقل وهؤلاء عدموا العقل فكيف يتحقق منهم القصد وصاروا كالنائم (تكملة البحر الرائق للطوری،جلد ۸، ص۳۸۸، كتاب الديات،فصل فی الشجاج)

مخطی کی طلاق

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ غیر عاقل کی طلاق کو اس لیے مؤثر قرار نہیں دیا گیا کہ اُس میں تصرف کی اہلیت نہیں ہوتی جس کی وجہ سے کلام قصداً صادر نہیں ہوتا، جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

کلام غير العاقل غير معتبر لعدم صدوره عن قصد (ردالمحتار جلد۲ ، ص ۲۳۰ ، كتاب الصلاة، باب صلاة الجنازة) [1]

---

[1] اورصاحبِ بدائع الصنائع کتاب الذبائح میں فرماتے ہیں:

فمنها أن يكون عاقلا فلا تؤكل ذبيحة المجنون والصبی الذی لا يعقل والسكران الذی لا يعقل لما نذكر أن القصد إلى التسمية عند الذبح شرط ولا يتحقق القصد الصحيح ممن لا يعقل فإن كان الصبی يعقل الذبح ويقدر عليه تؤكل ذبيحته وكذا السكران (بدائع الصنائع،جلد ۵، ص ۴۵، كتاب الذبائح والصيود ،فصل فی بيان شرط حل الاكل فی الحيوان الماكول)

اس سے بھی معلوم ہوا کہ غیر عاقل سے قصدِ صحیح کا تحقق نہیں ہوتا۔

اور مخطی کو اگرچہ شعور تو ہوتا ہے لیکن اُس کا کلام بغیر قصد کے صادر ہوتا ہے، کیونکہ خطا کے معنیٰ عدمِ قصد کے ہیں۔ [1]

اور اسی وجہ سے فقہائے اُصولیین نے خطاء کو عوارضِ مکتسبہ میں شمار فرمایا ہے۔ [2]

جس کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے۔

چنانچہ حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ اللّٰهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِيْ الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ (صحيح ابن حبان) [3]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ نے میری امت سے خطا اور

---

[1] اور مخطی کے مقابلہ میں ہازل وہ ہوتا ہے، جس کا کلام قصد سے صادر ہوتا ہے، لیکن وہ اس کے اصل معنیٰ یا نتائج یا شرعی وعرفی احکام کا قصد نہیں کرتا۔

المخطىء هنا :من لم يقصد التلفظ بالطلاق أصلا، وإنما قصد لفظا آخر، فسبق لسانه إلى الطلاق من غير قصد، كأن يريد أن يقول لزوجته :يا جميلة، فإذا به يقول لها خطأ :يا طالق وهو غير الهازل، لأن الهازل قاصد للفظ الطلاق، إلا أنه غير قاصد للفرقة به(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٩ص١٧، مادة "طلاق")

معنى الخطأ وهو عدم القصد (بدائع الصنائع جلد٧، ص ٢٧١ كتاب الجنايات، فصل في وجوب الدية)

وذلک لقول النبی صلی الله عليه وسلم :ثلاث جدهن جد وهزلهن جد :النكاح والطلاق والرجعة والظهار كالطلاق فيكون حكمه حكمه، ولأن الهازل يصدر عنه السبب -وهو الصيغة -وهو قاصد مختار، إلا أنه لا يريد الحكم الذى يترتب عليه، وترتيب الأحكام على أسبابها موكول إلى الشارع لا إلى العاقد(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٩ص١٩٩، مادة " ظهار")

[2] ان العوارض المكتسبة هي التي يكون للانسان فيها كسب واختيار فی حصولها، وهی سبعة انواع، اما أن تكون من نفس الشخص أو من غيره. أما التی من المرء على نفسه فهی الجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ، وأما الذى من غيره عليه فهو الاكراه (اصول الفقه الاسلامی للزحيلی، جزء١، صفحه ١٧٧،الفصل الرابع، العوارض المكتسبة)

[3] رقم الحديث ٧٢١٩، كتاب إخباره صلى الله عليه وسلم عن مناقب الصحابة رضى الله عنهم أجمعين، باب فضل الأمة، ذكر الإخبار عما وضع الله بفضله عن هذه الأمة.

قال شعيب الارنؤوط:

إسناده صحيح على شرط البخارى، رجاله ثقات رجال الشيخين غير بشر بن بكر، فمن رجال البخارى(حاشية صحيح ابنِ حبان)

نسیان کواور جس پر اکراہ کیا جائے معاف کر دیا ہے (ابنِ حبان)

اسی وجہ سے شافعیہ وغیرہ کے نزدیک مخطی کی طلاق قضاءً ودیانۃً واقع نہیں ہوتی۔

البتہ حنفیہ سمیت بعض فقہائے کرام مخطی کی طلاق کے قضاءً واقع ہونے کے قائل ہیں۔ [1]

---

[1] ملحوظ رہے کہ شافعیہ کے نزدیک مخطی کی طلاق قضاءً ودیانۃً واقع نہیں ہوتی، اور مالکیہ کے نزدیک اگر خطاء کا ثبوت کسی قرینہ وغیرہ سے ہوجائے، تو پھر قضاءً ودیانۃً طلاق واقع نہیں ہوتی، اور اگر ثبوت نہ ہو، تو پھر دیانۃً واقع نہیں ہوتی، اور قضاءً واقع ہوجاتی ہے۔

اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک قطع نظر خطاء کے ثبوت وعدمِ ثبوت کے قضاءً طلاق واقع ہوجاتی ہے، اور دیانۃً واقع نہیں ہوتی۔

وقد اختلف الفقهاء فى حكم طلاق المخطء.

فذهب الجمهور إلى عدم وقوع طلاقه قضاء وديانة، هذا إذا ثبت خطؤه بقرائن الأحوال، فإذا لم يثبت خطؤه وقع الطلاق قضاء ، ولم يقع ديانة، وذلك لحديث النبى -صلى الله عليه وسلم :-إن الله وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ولا يقاس حاله على الهازل؛ لأن الهازل ثبت وقوع طلاقه على خلاف القياس بالحديث الشريف المتقدم، وما كان كذلك فلا يقاس غيره عليه.

وذهب الحنفية إلى أن طلاق المخطء واقع قضاء ، ثبت خطؤه أم لا، ولا يقع ديانة، وذلك لخطورة محل الطلاق، وهو المرأة، ولأن فى عدم إيقاع طلاقه فتح باب الادعاء بذلك بغير حق للتخلص من وقوع الطلاق وهو خطير، وذريعة يجب سدها(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٩ ص١٧، مادة "طلاق")

من قال لزوجته اسقينى فجرى على لسانه أنت طالق، فإن الطلاق لا يقع عند الشافعية والحنابلة، لعدم القصد ولا اعتبار للكلام بدون القصد.

وقال الحنفية :يقع به الطلاق وإن لم يكن مختارا لحكمه لكونه مختارا فى التكلم، ولأن الغفلة عن معنى اللفظ أمر خفى وفى الوقوف على قصده حرج .

وقال المالكية :المراد من القصد قصد النطق باللفظ الدال عليه فى الصريح والكناية الظاهرة وإن لم يقصد مدلوله وهو حل العصمة.

وقالوا إن سبق لسانه بأن أراد أن يتكلم بغير الطلاق، فالتوى لسانه فتكلم بالطلاق فلا شىء عليه إن ثبت سبق لسانه فى الفتوى والقضاء ، وإن لم يثبت فلا شىء عليه فى الفتوى ويلزمه فى القضاء (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٩ ص١٦٣، مادة "خطأ")

الخطأ :هو وقوع الفعل بدون قصد، كأن يقصد المتكلم النطق بكلمة فيسبق لسانه إلى كلمة أخرى فيتلفظ بها، كأن يقول :طلقت، وهو يريد أن يقول :بعت.

والمخطء كالناسى أو المجنون عند الشافعية والمالكية والحنابلة لايترتب على عبارته أى عقد أو التزام، عملا بقول النبى صلى الله عليه وسلم :إن الله تجاوز لى عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

جوحضرات مخطی کی طلاق کومعتبر قرار دیتے ہیں، اُن کے قول پر طلاق واقع ہونے کے لیے عقل کا شرط نہ ہونا لازم آتا ہے۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وقال الحنفية :المخطء والناسي يترتب على عبارتهما أثرها في التصرفات والعقود؛ لأن الإرادة أمر باطني خفي لا اطلاع لنا عليه، فلو قبلنا دعوى الخطأ والنسيان في التصرفات لتزلزلت المعاملات، وضاعت الحقوق.

والخلاصة :أن رأى الحنفية في الخطأ على عكس رأيهم في الهزل(الفقه الإسلامي وأدلته، ج۴ص ۳۰۴۲،القسم الثاني،الفصل الرابع،المطلب الثالث ـ الإرادة العقدية)

طلاق المخطء أو من سبق لسانه :وهو الذي يريد أن يتكلم بغير الطلاق، فزل لسانه، ونطق بالطلاق من غير قصد أصلا، بأن أراد أن يقول :طاهر أو أنت طالبة، فقال خطأ :أنت طالق.

وحكمه :لا يقع طلاقه عند الشافعية، لعدم القصد.

وقال الحنفية والمالكية والحنابلة :لا يقع طلاقه في الفتوى والديانة، أي فيما بينه وبين الله تعالى، ويقع في القضاء .لكن قيد المالكية وقوعه قضاء بأن لم يثبت سبق لسانه بالبينة، وإلا فلا يلزمه في فتوى ولا في قضاء .

وسبب التفرقة بين الهازل والمخطء :أن الهازل قصد اللفظ، فاستحق العقوبة والزجر عن اللعب بأحكام الدين، وأما المخطء فلا قصد له أصلا، فلم يستحق العقوبة والزجر، حتى يحكم بوقوع طلاقه(الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ للزحيلي، ج۹ص۶۸۸۷،القسم السادس،الباب الثاني،الفصل الاول،المبحث الثاني)

(ولو سبق لسانه بطلاق بلا قصد ..لغا) كاليمين بالله تعالى(النجم الوهاج في شرح المنهاج، لابي البقاء الشافعي، ج۷ص ۴۹۹، كتاب الطلاق)

أو أراد) أن يقول (طاهر فغلط) أي :سبق لسانه (لم يقبل) منه ذلك (حكما) لأنه خلاف ما يقتضيه الظاهر، ويدين فيما بينه وبين الله؛ لأنه أعلم بنيته(الروض المربع شرح زاد المستقنعلمنصوربن يونس بهوتي الحنبلي، ص۵۶۳، كتاب الطلاق، فصل في طلاق السنة)

(ويقع طلاق كل زوج بالغ عاقل) ولو تقديرا بدائع، ليدخل السكران (ولو عبدا أو مكرها) .... (أو مخطئا) بأن أراد التكلم بغير الطلاق فجرى على لسانه الطلاق أو تلفظ به غير عالم بمعناه أو غافلا أو ساهيا(الدرالمختار مع ردالمحتار، ج۳ص ۲۳۵ الیٰ ۲۴۱ ملخصاً، كتاب الطلاق)

(قوله بأن أراد التكلم بغير الطلاق) بأن أراد أن يقول :سبحان الله فجرى على لسانه أنت طالق تطلق لأنه صريح لا يحتاج إلى النية، لكن في القضاء كطلاق الهازل واللاعب .... وفي الفتح القدير عن الحاوي معزيا إلى الجامع الأصغر أن أسدا سأل عمن أراد أن يقول زينب طالق فجرى على لسانه عمرة على أيهما يقع الطلاق؟ فقال :في القضاء تطلق التي سمى وفيما بينه وبين الله تعالى لا تطلق واحدة منهما، أما التي سمى فلأنه لم يردها، وأما غيرها فلأنها لو طلقت طلقت بمجرد النية (ردالمحتار ،كتاب الطلاق ، ج۳، ص ۲۴۱، مطلب في تعريف السكران وحكمه)

اس کے جواب میں ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ مخطی کی طلاق کے قضاءً واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قصد امرِ باطن ہے جس پر مطلع ہونا مشکل تھا، اس لئے حکم کو اس کے حقیقی وجود پر معلق نہیں کیا گیا بلکہ ایسے ظاہری سبب کے ساتھ معلق کیا گیا ہے جو اس کے وجود پر دلالت کرے اور وہ عقل و بلوغ کے ساتھ قصد کی اہلیت کا ہونا ہے نہ کہ حقیقی قصد کا وجود، جیسے کہ سفر میں مشقت کا معاملہ ہے۔ [1]

لہٰذا جو شخص عاقل و بالغ ہے اور اس کے اقوال و افعال میں اختلاط و اختلال نہیں، اس کے ظاہر کو دلیل بناتے ہوئے اس کو قضاءً عاقل اور اس کے کلام کو ادراکِ صحیح سے صادر ہونے والا تصور کیا جائے گا، البتہ خود فاعل کو اپنے حقیقی قصد کے وجود و عدمِ وجود پر مطلع ہونا متعذر نہیں، اس لئے اس کے حق میں حقیقی قصد کا اعتبار کیا گیا ہے، اور فیمابینہٗ وبین اللہ یعنی دیانۃً مخطی کی طلاق کو معتبر نہیں مانا گیا۔ [2]

---

[1] لأن الإرادة أمر باطني خفي لا اطلاع لنا عليه (الفِقهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، ج۴ص ۳۰۴۲، القسم الثاني، الفصل الرابع، المطلب الثالث ـ الإرادة العقدية)

[2] قوله (وصح طلاق الخاطء) بأن أراد أن يقول مثلا اسقني فجرى على لسانه أنت طالق وقال الشافعي -رحمه الله -لا يصح؛ لأن الطلاق يقع بالكلام، والكلام إنما يصح إذا صدر عن قصد صحيح.

ألا ترى أن الببغاء إذا لقن فهو والآدمي سواء في صورة الكلام وكذا المجنون والعاقل سواء في أصل الكلام إلا أنه فسد لعدم قصد الصحيح والمخطء غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق النائم والمغمى عليه وأصحابنا قالوا القصد أمر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو أهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة فأجاب الشافعي عن ذلك بقوله ولو قام البلوغ أي البلوغ عن عقل مقام اعتدال العقل أي مقام العمل باعتدال العقل وهو أن يكون كلامه عن قصد يعني لو كان البلوغ عن عقل مقام القصد في حق طلاق الخاطء يصح طلاق النائم بهذا الطريق ولقام البلوغ يعني عن عقل مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والإجارة ونحوهما كما قام مقام القصد؛ لأن الرضا أمر باطن كالقصد؛ لأنه من أعمال القلب وحيث لم يقم مقامه دل على أن المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد في حقه والجواب عنه أي عن جواب الشافعي لكلامنا أن الشيء إنما يقوم مقام غيره بشرطين أحدهما أنه يصلح دليلا عليه.

والثاني أن يكون في الوقوف على الأصل حرج لخفائه فينقل الحكم عند وجود الشرطين إلى دليل

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور یہی دیانت وقضاء کی تفصیل اُس وقت بھی ہوگی جبکہ کسی ایسی دماغی بیماری میں مبتلا ہو جس سے اگرچہ شعور تو مفقود نہ ہو، لیکن ارادہ وقصد مفقود ہو جائے (جس کی مزید تفصیل غضبان کے ضمن میں آتی ہے)

مکرَہ کی طلاق

جہاں تک مکرَہ کی طلاق کا معاملہ ہے، تو اس میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک مکرَہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے "لأنه قصد إيقاع الطلاق وإن لم يرض بالأثر المترتب عليه، كالهازل"

جبکہ حنفیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہائے کرام حالتِ اکراہ کی طلاق کو موثر ومعتبر قرار نہیں دیتے، بالخصوص جبکہ اکراہ شدید ہو مثلاً قتل، قطع، ضرب مبرح وغیرہ، کیونکہ ان کے نزدیک مکرَہ بھی مجنون اور نائم کی طرح منعدمُ الارادۃ والقصد ہے "وقصدهٗ دفع الأذى عن نفسه" [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ويقام مقام المدلول تيسيرا ودفعا للحرج وأحد الشرطين فى حق النائم مفقود؛ لأنه لا حرج فى الوقوف على العمل بأصل العقل فإنه يعرف بالنظر فيما يأتيه ويذره ونحن نعلم يقينا أن النوم ينافى أصل العمل بالعقل؛ لأن النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت أهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج فى دركه فلا يصح فى حقه إقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط (كشف الاسرار شرح اصول البزدوى، ج۴، ص ۳۸۱، ۳۸۲، باب بيان العوارض المكتسبة ، فصل السكر قسمان)

وطلاق المخطئ يقع عند الحنفية كما اذا اراد أن يقول: اسقنى، فجرى على لسانه: أنت طالق؛ وذالك لأن القصد أمر باطن لايوقف عليه وإلا كان حرجا، فلايتعلق الحكم بوجوده حقيقة، وإنما يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو أهلية القصد بالعقل والبلوغ نفياً للحرج كما فى السفر مع المشقة (اصول الفقه الاسلامى للذحيلى، الفصل الرابع، العوارض المكتسبة، جزء ا ، صفحه ۱۸۵)

[1] وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم وقوع طلاق المكره إذا كان الإكراه شديدا، كالقتل، والقطع، والضرب المبرح، وما إلى ذلك، وذلك لحديث النبى صلى الله عليه وسلم :لا طلاق ولا عتاق فى إغلاق وللحديث المتقدم :إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

جس کی تفصیل ہم نے دوسرے رسالہ ''تحقیق طلاق بالکتابۃ والاکراہ'' میں ذکر کردی ہے۔

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ولأنه منعدم الإرادة والقصد، فكان كالمجنون والنائم، فإذا كان الإكراه ضعيفا، أو ثبت عدم تأثر المكره به، وقع طلاقه لوجود الاختيار .

وذهب الحنفية إلى وقوع طلاق المكره مطلقا؛ لأنه مختار له بدفع غيره عنه به، فوقع الطلاق لوجود الاختيار .وهذا كله فى الإكراه بغير حق، فلو أكره على الطلاق بحق، كالمولى إذا انقضت مدة الإيلاء بدون فىء فأجبره القاضى على الطلاق فطلق، فإنه يقع بالإجماع (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۲۹، ص۱۷ و ۱۸، مادة "طلاق")

لا يقع عند الجمهور طلاق المكره؛ لأنه غير قاصد للطلاق، وإنما قصد دفع الأذى عن نفسه، ولقوله صلى الله عليه وسلم :إن الله تجاوز لى عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله عليه الصلاة والسلام :لا طلاق فى إغلاق معناه فى إكراه .وهذا هو الراجح لقوة دليله.

ورأى الحنفية :أن طلاق المكره واقع؛ لأنه قصد إيقاع الطلاق وإن لم يرض بالأثر المترتب عليه، كالهازل، فإن طلاقه يقع لحديث :ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد :النكاح والطلاق والرجعة(الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، ج۹، ص۶۸۸۵، القسم السادس، الباب الثانى، الفصل الاول، المبحث الثانى)

﴿2﴾

غضبان کی طلاق

جیسا کہ پہلے گزرا کہ غیر عاقل شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی، اور فقہاء نے اختلاط واختلالِ اقوال وافعال پیدا کرنے والے اسباب کو عوارضِ اہلیت قرار دے کر اختلالِ عقل کے قائم مقام قرار دے دیا ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ غضب یا غصہ بھی ان اسباب میں شامل ہے جو عادتاً اختلالِ عقل کا باعث بنتے ہیں یا نہیں؟ تو فقہائے کرام کی عبارات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایسی چیز نہیں کہ جس کو عادتاً اختلالِ عقل کا سبب قرار دیا جائے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے اصولیین نے بھی غضب کو عوارضِ اہلیت میں شمار نہیں کیا بلکہ غضبان کو احکام کا مکلّف قرار دیا ہے، لہٰذا غضب کے وقت اصل کی طرف رجوع کیا جائے گا اور عاقل بالغ میں اصل اس کے اقوال وافعال کا معتبر ہونا ہے، لہٰذا عام حالات میں غضب ناک کو بھی عاقل تصور کرتے ہوئے اس کے اقوال وافعال کو معتبر قرار دیا جائے گا۔

اور اسی وجہ سے عام فقہائے کرام نے غضب کی حالت میں درجات کا فرق کیے بغیر طلاق کو مؤثر و معتبر مانا ہے، اور بعض حضرات نے اس پر اجماع واتفاق نقل کیا ہے۔

البتہ اگر غضب کی حالت میں کوئی مختلُ العقل ہو جائے جس کا پتہ اس کے اقوال وافعال میں اختلاط واختلال سے چلے گا تو پھر طلاق واقع نہ ہوگی، وہ الگ بات ہے کہ غضب کی حالت میں عموماً اس طرح کے مختلُ العقل ومغلوبُ العقل ہونے کا وقوع نہیں ہوتا، اور طلاق تو عموماً غضب وغصے ہی کی حالت میں دی جاتی ہے، ورنہ ہر طلاق دہندہ کو طلاق دینے کے بعد تاویل کا حق حاصل ہوتا۔

بہرحال اگر کسی ایسی صورت کو فرض بھی کر لیا جائے تب بھی اس کا کوئی مستقل حکم نہیں ہوگا،

بلکہ وہی حکم ہوگا، جو مغلوب العقل (مثلاً مجنون) کا ہے، اور ایسی صورت میں درحقیقت اس کو غضبان کے بجائے مغلوب العقل اور مدہوش قرار دیا جائے گا۔

اس سلسلہ میں کتبِ فقہ کی چند عبارات ذیل میں ملاحظہ فرمائیں:

(1)...... ورد الفارسی فی "مجمع الغرائب" علی من قال الاغلاق الغضب وغلطه فی ذالک وقال: ان طلاق الناس غالبا انما هو فی حال الغضب. وقال ابن المرابط: الأغلاق حرج النفس، ولیس کل من وقع له فارق عقله، ولو جازم عدم وقوع طلاق الغضبان لکان لکل أحد أن یقول فیما جناه: کنت غضبانا اهـ. وأراد بذلک الرد علی من ذهب الی أن الطلاق فی الغضب لایقع، وهو مروی عن بعض متأخری الحنابلة ولم یوجد عن أحد من متقدمیهم الا ماأشار الیه ابوداود (فتح الباری لابن حجر، ج۹، ص ۳۸۹، کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاغلاق)

(2)...... والمراد الغضب الذی یحصل به الدهش وزوال العقل فان قلیل الغضب لایخلوا الطلاق عنه الا نادراً وقد قلنا بعدم وقوع الطلاق فی مثل هٰذا الغضب (اعلاء السنن جلد ۱۱ صفحه ۱۸۰)

(3)...... ولا یصح طلاق المجنون، ومثله المغمی علیه، والمدهوش :وهو الذی اعترته حال انفعال لا یدری فیها ما یقول أو یفعل، أو یصل به الانفعال إلی درجة یغلب معها الخلل فی أقواله وأفعاله، بسبب فرط الخوف أو الحزن أو الغضب، لقوله صلی الله علیه وسلم :لا طلاق فی إغلاق والإغلاق :کل ما یسد باب الإدراک والقصد والوعی، لجنون أو شدة غضب أو شدة حزن ونحوها...........طلاق الغضبان :یفهم مما ذکر أن طلاق الغضبان لا یقع إذا اشتد الغضب، بأن وصل إلی درجة لا یدری فیها

ما يقول ويفعل ولا يقصده .أو وصـل به الغضب إلى درجة يغلب عليه فيها الخلل والاضطراب فى أقواله وأفعاله، وهذه حالة نادرة .فإن ظل الشخص فـى حـالة وعـى وإدراک لـمـا يـقول فيقع طلاقه، وهذا هو الغالب فى كل طـلاق يصدر عن الرجل؛ لأن الغضبان مكلف فى حال غضبه بما يصدر منه مـن كـفر وقتل نفس وأخذ مال بغير حق وطلاق وغيرها (الفقه الاسلامی وادلتهٔ للزحيلى، ج۹، ص ۲۸۸۲ و۲۸۸۳، القسم السادس، الباب الثانى، الفصل الاول، المبحث الثانى)

(4)...... (و) يقع الطلاق (ممن غضب) ولم يزل عقله بالكلية؛ لأنه مكلف فـى حـال غـضبـه بـمـا يـصـدر مـنه من كفر وقتل نفس وأخذ مال بغير حق وطـلاق وغير ذلک(مطالب اولى النهىٰ فى شرح غاية المنتهىٰ ج ۵ ص ۳۲۲، كتاب الطلاق،لمصطفىٰ بن سعد الدمشقى الحنبلى)

(5)...... الـغـضـب :حـالة مـن الاضـطراب العصبى وعدم التوازن الفكرى تـحـل بـالانسـان إذا عـدا عـليه احد بالكلام أو غيره والغضب لا أثر له فى صـحة تـصـرفـات الانسـان القولية ،ومنها الطلاق الا ان يصل الغضب الى درجة الـدهـش فـإن وصـل إليهـا لـم يـقـع طلاقه لانه يصبح كالمغمى عليه والـمـدهـوش هـو: مـن غـلـب الخلل فى أقواله وأفعاله الخارجة عن عادته بسبب غضب اعتراه (الموسوعة الفقهية الكويتية،جلد ۲۹ صفحة ۱۸، مادة "طلاق") [1]

(6)...... (سئل) عن الحلف بالطلاق فى حال الغضب الشديد المخرج عن الإشـعـار هـل يـقـع عـليـه أم لا كما أفتى به عصرى وهل يفرق بين التعليق والتـنـجيز أم لا وهل يصدق الحالف فى دعواه شدة الغضب وعدم الإشعار

[1] اس سے صاف معلوم ہوا کہ اگر غضب دہش کے درجہ میں پہنچ جائے تو پھر طلاق واقع نہیں ہوگی، اور مدہوش کے درجہ میں اس وقت پہنچے گا جب اقوال وافعال میں ایسا خلل غالب آ جائے جو عادت سے خارج ہو۔

أم لا؟(فأجاب) بأنه لا اعتبار بالغضب فيها نعم إن كان زائل العقل عذر

(فتاویٰ الرملی، ج۳، ص ۲۷۲، ۲۷۳، کتاب الطلاق، طلاق الغضبان)

(7)...... (والغضبان مكلف في حال غضبه بما يصدر منه من كفر وقتل نفس وأخذ مال بغير حق وطلاق وغير ذلك قال ابن رجب في شرح) الأربعين (النواوية ما يقع من الغضبان من طلاق وعتاق أو يمين فإنه يؤاخذ) وفي نسخة (بذلك كله بغير خلاف واستدل لذلك بأدلة صحيحة)منها حديث خويلة بنت ثعلبة امرأة أوس بن الصامت الآتي في الظهار وفيه غضب زوجها فظاهر منها فأتت النبي صلى الله عليه وسلم فأخبرته بذلك وقالت إنه لم يرد الطلاق فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما أراك إلا حرمت عليه أخرجه ابن أبي حاتم وذكر القصة بطولها وفي آخرها قال فحول الله الطلاق فجعله ظهارا ومنها ما روى عن ابن عباس وعائشة وغيرهما في ذلك وأطال وذلك في شرح الحديث السادس عشر من الأحاديث المذكورة (وأنكر على من يقول بخلاف ذلك) لأنه مكلف على ما دلت عليه الأخبار لكن إن غضب حتى أغمي أو أغشي عليه لم يقع طلاقه في تلك الحال لزوال عقله أشبه المجنون (ويأتي في باب الإيلاء) (كشاف القناع في متن الاقناع ،ج۵،ص ۲۳۵، كتاب الطلاق ،مايقع من الغضبان من طلاق وعتاق أو يمين)

(8)...... (تنبيه) يلزم طلاق الغضبان ولو اشتد غضبه خلافا لبعضهم كذا ذكر السيد البليدي في حاشيته (حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج۲ص۳٦٦، كتاب الطلاق، فصل اركان الطلاق)

(9)...... يلزم طلاق الغضبان ولو اشتد غضبه خلافا لبعضهم ودعوى أنه من

قبيل الإكراه باطل، وكل هذا ما لم يغب عقله بحيث لا يشعر بما صدر منه فإنه كالمجنون (بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوى على الشرح الصغير ،ج٢ص ٥٤٢،فصل فى بيان أحكام الطلاق وأركانه وما يتعلق بذلك)

(10)...... وطلاق الغضبان وقع ، وكذا عتقه قيل :إجماعا ، ونقل بعضهم خلافا فيهما ، وهو مشكل ، لأنه إن بقى تمييزه فمكلف قطعا ، وإن زال فغير مكلف قطعا فما محل الخلاف ؟ وبوقوعهما قال ابن عباس وعائشة ، وأفتى به غير واحد من الصحابة (شرح النيل وشفاء العليل،ج١٤ص ١٤،باب فى الطلاق ، باب فى اليمين بالطلاق وطلاق الأجبار)

(11)...... واتفقوا على وقوع طلاق الغضبان وإن ادعى زوال شعوره بالغضب(فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين، ص٥٠٧، باب النكاح، فصل فى الطلاق)

(12)...... ومنعوا تفسيره (أى الاغلاق،ناقل) بالغضب للاتفاق على وقوع طلاق الغضبان قال البيهقى، وأفتى به جمع من الصحابة ولا مخالف لهم منهم (تحفة المحتاج فى شرح المنهاج لابنِ حجر هيتمى،ج٨ص ٣٢، كتاب الطلاق، فصل فى بعض شروط الصيغة فى الطلاق)

(13)...... (قوله :وفسره) أى الإغلاق (قوله :قال البيهقى إلخ) إثبات للاتفاق (قوله :وأفتى به) أى بوقوع طلاق الغضبان وقوله :ولا مخالف إلخ أى فكان إجماعا سكوتيا (حاشية الشروانى علىٰ تحفة المحتاج فى شرح المنهاج، كتاب الطلاق، فصل فى بعض شروط الصيغة فى الطلاق)

(14)...... ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الغضبان مكلف فى حال غضبه، ويؤاخذ بما يصدر عنه من كفر، وقتل نفس، وأخذ مال بغير حق، وطلاق، وغير ذلك من عتاق ويمين، قال ابن رجب فى شرح الأربعين النووية :ما

یقع من الغضبان من طلاق، وعتاق، ویمین، فإنه یؤاخذ به(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۱ ص ۲۵۹، مادة "غضب")

غضب کے درجات یا اقسام کی بحث

اس کے بعد عرض ہے کہ قطع نظر اس سے کہ واقع میں بحالتِ غضب مغلوب العقل ہونے کا وقوع ہوتا ہے یا نہیں؟

ہماری معلومات کے مطابق اہلِ علم حضرات میں سب سے پہلے حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ یا ان کے بقول ان کے استاد حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے غضب کے تین درجات یا تین اقسام کا تصور پیش فرمایا۔ [۱]

جس کی وجہ سے بعد کے فقہاء وعلماء میں یہ تینوں قسمیں زیرِ بحث آئیں، اور بعض حضرات کے لئے یہ ایک پیچیدہ مسئلہ بن گیا، ورنہ اس سے پہلے غضبان کی طلاق کے بارے میں بالاتفاق علی الاطلاق یہی حکم بیان کیا جاتا رہا کہ غضبان کی طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

(صحابہ اور ان کے بعد فقہاء کے اتفاق سے متعلق چند عبارات اوپر گزر چکی ہیں)

حافظ ابنِ قیم کی طرف سے بیان کردہ غضب کی تین اقسام کا خلاصہ درجِ ذیل ہے:

(1)...... پہلا درجہ وہ ہے کہ جس میں اس کی عقل متغیر ومختل نہ ہو اور جو بات وہ کہتا ہے اس کو جانتا ہو اور اس کا شعور وعلم رکھتا ہو (یعنی اسے خبر ہو کہ میں کیا کہہ رہا ہوں) اور قصد وارادہ سے کہتا ہو۔

غرضیکہ ارادہ بھی ہو اور شعور اور علم بھی ہو (جیسا کہ عام طور پر غصہ میں یہی حالت

---

[۱] حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ابنِ تیمیہ اور ابن القیم باہم استاد شاگرد ہیں، مگر غصیارے بہت ہیں، باقی ہیں ذہین اور سلطان القلم، بہت تیز چلتے ہیں موٹر سے بھی زیادہ، پھر نہیں دیکھتے کہ سڑک میں بچہ ہے یا جانور، بس اڑے چلے جاتے ہیں، اپنی ہی کہتے ہیں دوسرے کی نہیں سنتے، مگر یہ طرز شان تحقیق نہیں (الافاضات الیومیہ من الافادات القومیہ جلد چہارم ص ۴۳، ملفوظ نمبر ۱۵)

ہوا کرتی ہے)

حافظ ابنِ قیم کے بقول اس حالت میں بلاشبہ طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

(2)...... دوسرا درجہ وہ ہے کہ جس میں غصہ اپنی انتہاء کو پہنچ جائے یعنی قصد وارادہ بھی باقی نہ رہے اور نہ ہی اس چیز کا شعور اور علم وخبر ہو کہ زبان سے کیا نکل رہا ہے۔

حافظ ابنِ قیم کے بقول اس حالت میں بلاشبہ طلاق واقع نہیں ہوتی، کیونکہ یہ مجنون وغیرہ کی طرح مغلوب العقل شخص ہے۔

(3)...... غصے کی تیسری حالت یا تیسرا درجہ یہ ہے کہ جس میں غصہ مذکورہ دونوں حالتوں یا درجوں کے بین بین ہو (لیکن وہ مجنون کی طرح نہ ہوا ہو)

حافظ ابنِ قیم کے نزدیک اس صورت میں بھی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

لیکن حنابلہ اور حنفیہ اور بقول بعض جمہور کے نزدیک اس تیسرے درجے میں بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ [1]

---

[1] الفقہ علی المذاہب الاربعہ میں ہے:

أما طلاق الغضبان فاعلم أن بعض العلماء قد قسم الغضب إلى ثلاثة أقسام:

الأول :أن يكون الغضب فى أول أمره، فلا يغير عقل الغضبان بحيث يقصد ما يقوله ويعلمه، ولا ريب فى أن الغضبان بهذا المعنى يقع طلاقه وتنفذ عباراته باتفاق.

الثانى :أن يكون الغضب فى نهايته بحيث يغير عقل صاحبه ويجعله كالمجنون الذى لا يقصد ما يقول ولا يعلمه، ولا ريب فى أن الغضبان بهذا المعنى لا يقع طلاقه، لأنه هو والمجنون سواء .

الثالث :أن يكون الغضب وسطاً بين الحالتين، بأن يشتد ويخرج عن عادته ولكنه لا يكون كالمجنون الذى لا يقصد ما يقول ولا يعلمه، والجمهور على أن القسم الثالث يقع به الطلاق(الفقه على المذاهب الاربعة ،لعبدالرحمٰن الجزرى، ج۴ص ۲۶۲، كتاب الطلاق، شروط الطلاق)

متعدد اردو فتاویٰ میں بھی اس تیسری حالت میں طلاق کو مؤثر قرار دیا گیا ہے۔

چند فتاویٰ ذیل میں ملاحظہ ہوں:

(۱)...... ''غصہ کی وجہ سے عقل وحواس درست نہ رہیں اور ایسی حالت ہوجائے کہ یہ بھی معلوم نہ ہو کہ زبان

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ نے غضبان کی تین اقسام پر اپنی کتب میں متعدد جگہ بحث فرمائی ہے، ان کی اصل کتب سے یہاں عبارات نقل کی جاتی ہیں، تاکہ ان کا مدعا پوری طرح واضح ہو جائے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

سے کیا کہہ رہا ہوں ایسی صورت میں تلفظ طلاق سے عدمِ وقوع کا حکم ہوگا ورنہ نہیں" (امدادالاحکام ج۲ص۳۸۶، کتاب الطلاق، باب ایقاع الطلاق، مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم، کراچی)

(۲)......تیسرے یہ کہ: اس کی حالت ان دونوں درجوں کے بین بین ہو کہ مجنون کی طرح نہ ہوا ہو، حنفیہ کے نزدیک اس کی طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے، **وبہ قالت الحنابلة ولم یعتبروا بقول ابن القیم فی ذلک۔** (امدادالاحکام جلد۲صفحہ۵۶۲ تا۵۶۴، کتاب الطلاق، باب ایقاع الطلاق، فصل فی طلاق المریض، مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم کراچی)

(۳)......غصہ میں طلاق واقع ہو جاتی ہے البتہ اگر غصہ اس قدر غالب ہوا کہ مثل جنون کے ہو گیا یہاں تک کہ اس کو اپنے الفاظ کی بھی خبر نہ رہے کہ میں نے کیا کہا تو البتہ اس کا دوسرا حکم ہے (امدادالمفتیین ص۵۹۳، ۵۹۴، کتاب الطلاق، باب ایقاع الطلاق، مطبوعہ: دارالاشاعت، کراچی)

(۴)......جب غصہ اس درجہ کو پہنچ جاوے کہ کچھ ہوش وحواس نہ رہیں تو ایسی حالت کی طلاق واقع نہیں ہوتی (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ج۹ص۸۴، ۸۵و۱۱۷، نیز ملاحظہ ہوص۴۹، ۵۶، ۵۷، کتاب الطلاق، باب اول: وقوعِ طلاق کی شرطیں، مطبوعہ: دارالاشاعت، کراچی)

(۵)......غصہ کی حالت میں بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے، حنفیہ کا بھی یہی مسلک ہے، بعض متاخرینِ حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ حالتِ غضب میں طلاق واقع نہیں ہوتی، اور ان میں سے متقدمین کا قول یہ نہیں بلکہ وہ حنفیہ کے موافق ہیں، **وقال ابوداؤد الغلاق اظنه فی الغضب اھ** اس سے ان بعض متاخرینِ حنابلہ نے استدلال کیا ہے کہ حدیث شریف **لاطلاق ولاعتاق فی اغلاق اھ**۔ اغلاق کی تفسیر ابوداؤد نے غضب سے کی ہے، لہٰذا غصہ کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی، اس کا جواب بذل المجہود ج۳ص۶۸ شرح ابوداؤد میں اس طرح دیا ہے:

ورده ابن السید فقال لوکان کذلک لم یقع علی احد طلاق لان احدالایطلق حتی یغضب اھ.

اور حافظ ابنِ حجر فتح الباری شرح بخاری ج۹ص۳۴۱ میں فرماتے ہیں:

قال المطرذی قولهم ایاک والغلق ای الزجر والغضب ورد الفارسی فی مجمع الغرائب علی من قال الاغلاق الغضب وغلط فی ذلک ان طلاق الناس غالبا انما هو فی حالة الغضب وقال ابن المرابط الاغلاق حرج النفس ولیس کل من غضب فارق عقله ولو

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اعلامُ الموقعین میں فرماتے ہیں:

وقسم شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه الغضب إلى ثلاثة أقسام: قسم يزيل العقل كالسكر، فهذا لا يقع معه طلاق بلا ريب.

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

جاز عدم وقوع طلاق الغضبان لكان لكل احد ان يقول فيما جناه كنت غضبانا اه،واراد بذالک الرد علی من ذهب الیٰ ان الطلاق فی الغضب لايقع وهومروی عن بعض المتاخرين الحنابلة ولم يوجد عن احد من متقدميهم الا ماشاراليه ابوداؤد واما قوله فی المطالع الاغلاق الاكراه وهومن اغلقت الباب وقيل الغضب واليه ذهب اهل العراق فليس بمعروف عن الحنفية اهـ.

البتہ اگر حالتِ غضب میں جنون کی کیفیت ہوجاوے کہ آسمان وزمین کا فرق بھی باقی نہ رہے اور عقل باقی نہ رہے یہ بھی معلوم نہ ہو کہ کیا کررہا ہے جس کا اندازہ اس کے دیگر افعال سے ہوسکتا ہے تو اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی، هكذا فی ردالمحتار فی طلاق المدهوش (فتاویٰ محمودیہ ج۱۲ص۳۰۸ص۳۰۹مبوب، کتاب الطلاق، باب وقوع الطلاق وعدمہ، الفصل الرابع فی طلاق الغضبان :مطبوعہ کراچی)

الحاصل اگر الفاظِ مذکورہ کہتے وقت ان کا مطلب اور حکم سمجھتا تھا تو طلاق واقع ہوگئی، اور اگر اس کو یہ بھی معلوم نہ تھا بوجہ جنون کہ کیا کہہ رہا ہے اور اس کہنے پر شرعاً کیا حکم مرتب ہوتا ہے، تو طلاق واقع نہیں ہوئی، اور مجنون ہونے کا اندازہ اس کے دوسرے افعال سے ہوسکتا ہے، اگر اس کے افعال مجنونانہ ہیں تو اس میں بھی اس کو مجنون تصور کیا جاسکتا ہے، اگر اور افعال مجنونانہ نہیں محض طلاق کے بارے میں اپنے کو مجنون ظاہر کرتا ہے تو اس کا اعتبار نہیں (فتاویٰ محمودیہ ج۱۲ص۲۹۸، مبوب، کتاب الطلاق، باب وقوع الطلاق وعدمہ، الفصل الثالث فی طلاق السکران والمجنون)

اگر غصہ کی وجہ سے حواس معطل ہوکر مجنون کی طرح عقل بھی زائل ہوچکی تھی، اور یہ بھی معلوم نہ تھا کہ کیا کہہ رہا ہے، تو یہ شخص مجنون کے حکم میں ہے۔

مگر ساتھ ہی اس کے دوسرے افعال بتلا رہے ہیں کہ نہ حواس معطل ہوئے تھے، نہ عقل زائل ہوئی تھی، لہٰذا اس شخص کو مجنون کا حکم نہیں دیا جاسکتا، پس صورتِ مسئولہ میں اس کی عورت پر طلاق واقع ہوگئی (فتاویٰ محمودیہ ج۱۲ص۳۰۰، ایضاً)

(۶)......تیسری حالت: بین بین اور درمیانی حالت ہے اس میں تردد ہے، غایۃ سے علامہ شامی نے وقوعِ طلاق کا قول نقل کیا ہے......باب الفروج میں یہی قول احوط اور فتویٰ کے لئے مختار ہے (فتاویٰ رحیمیہ کمپیوٹرائزڈ ایڈیشن، ج۸ص۳۲۳، کتاب الطلاق، طلاقِ ثلاثہ، مطبوعہ: دارالاشاعت، کراچی)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

وقسم يكون في مبادئه بحيث لا يمنعه من تصور ما يقول وقصده، فهذا يقع معه الطلاق.

وقسم يشتد بصاحبه، ولا يبلغ به زوال عقله، بل يمنعه من التثبت والتروى ويخرجه عن حال اعتداله، فهذا محل اجتهاد (اعلام الموقعين عن رب العالمين، ج۴ص ۴۰ ،باب تغيير الفتوىٰ واختلافها،فصل القسم الثالث من أنواع الحيل،المثال السادس عشر بعد المائة المخارج من التحليل) ؎١

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

(۷)......غصہ کا ہونا طلاق پر اثر انداز نہیں ہوتا، تاہم اگر غصہ کی کیفیت اس درجہ تک پہنچ جائے کہ اس کو کلام سمجھنے کی طاقت نہ رہے تو مدہوش کے حکم میں ہو کر طلاق واقع نہیں ہوگی (فتاویٰ حقانیہ ج ۴ص ۴۴۸، کتاب الطلاق، باب شرائط الطلاق، مطبوعہ: دار العلوم حقانیہ، اکوڑہ خٹک)

(۸)......غضب وغصہ میں اگر لفظِ طلاق سے اپنی عورت کو طلاق دی تو طلاق واقع ہوجاتی ہے......البتہ اگر غصہ اس قدر غالب ہوگیا کہ مثلِ جنون ہوگیا کہ اس کو اپنے الفاظ کی بھی خبر نہ رہے تب اس کا حکم دوسرا ہے، مگر عام حالات میں ایسی حالت کسی شخص کی نہیں ہوتی الخ (فتاویٰ مفتی محمود ج ۶ص ۳۸۶؛ ملخصاً، باب الطلاق، جمعیۃ پبلیشنگ، لاہور)

تاہم ان میں سے بعض تحریرات میں اس غلط فہمی کا عنصر نظر آتا ہے کہ مغلوبُ العقل ہونے کے لیے بالکلیہ انعدامِ شعور کو ضروری قرار دیدیا گیا ہے، جو کہ مغلوب العقل کا انتہائی درجہ ہے، اور یہ درجہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سکر کی حد واجب ہونے میں معتبر ہے، لہٰذا اس کے بجائے قول وفعل میں اختلال واختلاط کے غلبہ سے مغلوبُ العقل ہونے کی تفسیر کرنا مناسب تھا (وسيجيئ بقية التفصيل فى طلاق الغضبان والسكران) البتہ جواب میں یہ کہا جانا ممکن ہے کہ غضب کیونکہ عادتاً مزیلِ عقل نہیں ہوتا، اس لیے انتظاماً وسدًّ اللمفسدۃ اعلیٰ درجہ بتلایا گیا۔ ولکن فی ہٰذا الجواب تعسف۔ واللہ اعلم۔

؎١ اور آگے فرماتے ہیں:

والتحقيق أن الغلق يتناول كل من انغلق عليه طريق قصده وتصوره كالسكران والمجنون والمبرسم والمكره والغضبان، فحال هؤلاء كلهم حال إغلاق، والطلاق إنما يكون عن وطر؛ فيكون عن قصد المطلق وتصور لما يقصده، فإن تخلف أحدهما لم يقع طلاق، وقد نص مالك والإمام أحمد فى إحدى الروايتين عنه فيمن قال لامرأته :"أنت طالق ثلاثا "ثم قال :أردت أن أقول إن كلمت فلانا، أو خرجت من بيتى بغير إذنى، ثم بدا لى فتركت اليمين، ولم أرد التنجيز فى الحال، إنه لا تطلق عليه، وهذا هو الفقه بعينه؛ لأنه لم يرد التنجيز، ولم يتم اليمين.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حافظ ابنِ قیم دراصل حافظ ابنِ تیمیہ کے شاگرد ہیں، ممکن ہے کہ انہوں نے یہ تقسیم اپنے استاذ سے استفادہ کر کے فرمائی ہو، تاہم ہمیں باوجود تلاشِ بسیار کے حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کی اصل کتب میں ان اقسام کا ذکر نہیں مل سکا۔

حافظ ابنِ قیم نے پہلی قسم کا تذکرہ کرتے ہوئے ''**یزیل العقل کالسکر** '' کے الفاظ سے اُس کو سُکر کی طرح مزیلِ عقل قرار دیا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک غیر حد میں سُکر کی تعریف اختلاطِ اقوال سے کی گئی ہے؛ لہٰذا حنفیہ کے نزدیک اس قسم کا مطلب یہ ہوگا کہ اُس شخص کے اقوال میں اختلاط واختلال پیدا ہوگیا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک یہ مجنون ہوگیا ہے، اور مجنون کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

پھر اس کے بعد تیسری قسم بیان کرتے ہوئے حافظ ابنِ قیم نے ''**ولا یبلغ به زوال عقله** '' کے الفاظ سے اس تیسری قسم کو پہلی قسم کے مقابلے میں غیر مزیلِ عقل قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ پہلی قسم کی طرح سُکر کے مِثل مُزیلِ عقل نہیں۔

اور حنفیہ کے نزدیک اُس شخص کے اقوال میں اختلاط واختلال پیدا نہیں ہوا، لہٰذا حنفیہ کے نزدیک یہ مجنون میں داخل نہیں، لہٰذا حنفیہ کے نزدیک قضاء اس کی طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

اور حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ زادُ المعاد میں فرماتے ہیں:

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وكذلك لو أراد أن يقول "أنت طاهر "فسبق لسانه فقال "أنت طالق "لم يقع طلاقه، لا في الحكم الظاهر، ولا فيما بينه وبين الله تعالى، نص عليه الإمام أحمد في إحدى الروايتين، والثانية لا يقع فيما بينه وبين الله، ويقع في الحكم، وهذا إحدى الروايتين عن أبي يوسف(اعلام الموقعين عن رب العالمين، ج۴ص ۴۰ ،باب تغيير الفتوىٰ واختلافها،فصل القسم الثالث من أنواع الحيل،المثال السادس عشر بعد المائة المخارج من التحليل)

حافظ ابنِ قیم نے تیسری صورت کی تفریع کرتے ہوئے جو مخطی کو اس قسم میں شامل کر کے اس کی طلاق کو غیر معتبر فرمایا ہے، یہ ظاہر ہے کہ حنفیہ کے مسلک پر درست نہیں، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک مخطی کی طلاق قضاءً واقع ہوجاتی ہے، اور اسی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی مخطی کی طلاق واقع ہوجاتی ہے، جیسا کہ آگے آنے والے چند حوالہ جات سے معلوم ہوگا، اور دیگر حضرات کا اس سلسلہ میں قول پہلے گزر چکا ہے۔ محمد رضوان۔

والغضب على ثلاثة أقسام:

أحدها :ما يزيل العقل، فلا يشعر صاحبه بما قال، وهذا لا يقع طلاقه بلا نزاع.

والثاني :ما يكون فى مباديه بحيث لا يمنع صاحبه من تصور ما يقول وقصده، فهذا يقع طلاقه.

الثالث :أن يستحكم ويشتد به، فلا يزيل عقله بالكلية، ولكن يحول بينه وبين نيته بحيث يندم على ما فرط منه إذا زال، فهذا محل نظر، وعدم الوقوع فى هذه الحالة قوى متجه (زاد المعاد فى هدى خير العباد، ج۵ص۱۹۵، ۱۹۶،ذكر أحكام الرسول صلى الله عليه وسلم فى الطلاق،فصل فى طلاق الاغلاق)

یہاں حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ نے تیسری قسم کو دونوں قسموں کے بین بین قرار دیئے بغیر جو ''**بحيث يندم على مافرط منه اذا زال**'' سے تشریح کی ہے، یہ ایسی تشریح یا تعبیر ہے، جو تقریباً ہر شخص کے غصہ استعمال کرنے کے بعد پیش آ سکتی ہے، اوراس سے غصہ کی حالت میں بالخصوص عوام کے غصہ کی حالت میں جن کے اخلاقِ رذیلہ کی اصلاح بھی نہ ہوئی ہو، طلاق نہ ہونے کا دروازہ چوپٹ کھل جاتا ہے، **وهذه فتنة شديدة**۔

اورحافظ ابنِ قیم نے اپنے رسالہ''**اغاثة اللهفان فى حكم طلاق الغضبان**''میں (جو انہوں نے خاص اسی موضوع پر تصنیف فرمایا ہے، اور بندہ کو اس مکمل رسالہ کے مطالعہ کی توفیق حاصل ہوئی ہے) اس سلسلہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا ایک اقتباس مندرجہ ذیل ہے:

والغضبان الذى يمنعه الغضب من معرفة ما يقول وقصده فهذا من أعظم الاغلاق وهو فى هذا الحال بمنزلة المبرسم والمجنون والسكران بل أسوأ حالا من السكران لان السكران لا يقتل نفسه

ولا يلقى ولده من علو والغضبان يفعل ذلك وهذا لا يتوجه فيه نزاع انه لا يقع طلاقه والحديث يتناول هذا القسم قطعا.

وحينئذ فنقول الغضب ثلاثة أقسام:

"احدها "إن يحصل للإنسان مبادئه وأوائله بحيث لا يتغير عليه عقله ولا ذهنه ويعلم ما يقول وما يقصده فهذا لا إشكال فى وقوع طلاقه وعتقه وصحة عقوده ولا سيما إذا وقع منه ذلك بعد تردده فكره.

"القسم الثانى "أن يبلغ به الغضب نهايته بحيث ينغلق عليه باب العلم والإرادة فلا يعلم ما يقول ولا يريده فهذا لا يتوجه خلاف فى عدم وقوع طلاقه كما تقدم والغضب غول العقل فإذا اغتال الغضب عقله حتى لم يعلم ما يقول فلا ريب انه لا ينفذ شىء من أقواله فى هذه الحالة فإن أقوال المكلف إنما مع علم القائل بصدورها منه ومعناها وإرادته للتكلم بها.

" فالأول "يخرج النائم والمجنون والمبرسم والسكران وهذا الغضبان .

"والثانى "يخرج من تكلم باللفظ وهو لا يعلم معناه البتة فإنه لا يلزم مقتضاه.

"والثالث "يخرج من تكلم به مكرها وان كان عالما بمعناه. [1]

---

[1] حافظ ابنِ قیم نے مکلّف کے اقوال کا مدار ان تین چیزوں پر رکھا ہے:

(۱) علم القائل بصدورها منه (۲) علم القائل بمعناها (۳) وارادة القائل للتكلم بها.

اور پھر اس کے بعد الگ الگ تینوں چیزوں پر تفریع کرتے ہوئے کئی قسم کے اشخاص کی طلاق کو غیر مؤثر قرار دیدیا، اُن کی یہ

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

"القسم الثالث "من توسط فی الغضب بین المرتبتین فتعدی مبادئه ولم ینته إلی أخره بحیث صار کالمجنون فهذا موضع الخلاف ومحل النظر والأدلة الشرعیة تدل علی عدم نفوذ طلاقه

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

تفصیل حنفیہ کے قواعد پر منطبق نہیں ہوتی، کیونکہ اولاً تو حنفیہ کے نزدیک مکلّف کے اقوال کا مدار عقل پر ہے، اور عقل امرِ باطن ہے، جس کی حقیقت پر مدار رکھنا متعذر ہے، اس لیے عقل مع بلوغ کو اس کی دلیل بنایا گیا، اور اقوال وافعال میں اختلال کو عقل کے اختلال کی دلیل قرار دیا گیا ہے؛ جبکہ حافظ ابنِ قیم مکلّف کے اقوال کا مدار مخفی اُمور کی حقیقت پر رکھ رہے ہیں، جن پر مطلع ہونا مشکل ہے، تاہم دیانۃً اس پر کلام کی گنجائش ہے۔

دوسرے حنفیہ کے نزدیک بے شک نائم، مجنون، مبرسم اور اسی طرح غیر عاصی سکران کی طلاق تو واقع نہیں ہوتی، لیکن غضبان کی طلاق واقع ہوجاتی ہے، اوران دونوں قسم کے اشخاص میں بڑا فرق ہے، لہٰذا غضبان کو ان کے ساتھ جمع کرنا بظاہر درست معلوم نہیں ہوتا۔

تیسرے حنفیہ کے نزدیک "من تکلم باللفظ وهو لایعلم معناه" کی بھی قضاءً طلاق واقع ہوجاتی ہے اگرچہ دیانۃً واقع نہیں ہوتی۔

أو تلفظ به غیر عالم بمعناه أو غافلا أو ساهیا أو بألفاظ مصحفة یقع قضاء فقط (الدر المختار)

(قوله غیر عالم بمعناه) کما لو قالت لزوجها :اقرأ علی اعتدی أنت طالق ثلاثا ففعل طلقت ثلاثا فی القضاء لا فیما بینه وبین الله تعالی إذا لم یعلم الزوج ولم ینو بحر عن الخلاصة(ردالمحتار، ج۳ص ۲۴۱، کتاب الطلاق، مطلب فی تعریف السکران وحکمه)

چوتھے حنفیہ کے نزدیک مُکرَہ اور مخطی کی بھی قضاءً طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ مطلق یا عام غضب کو جنون کے بہت قریب مانتے ہیں، اور خیال ہوتا ہے کہ اسی وجہ سے انہوں نے تیسری حالت میں طلاق کے عدمِ وقوع کی طرف اپنا رجحان ظاہر فرمایا ہے۔

اعلام الموقعین میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

> **وأما الغضبان فإن انغلاق باب القصد والعلم عنه کانغلاقه عن السکران والمجنون، فإن الغضب غول العقل یغتاله کما یغتاله الخمر، بل أشد، وهو شعبة من الجنون، ولا یشک فقیه النفس فی أن هذا لا یقع طلاقه(اعلام الموقعین ، ج۳ص۴۷،الشریعة مبنیة علی مصالح العباد،فصل الطلاق حالة الغضب)**

حالانکہ ان کا یہ خیال بظاہر درست معلوم نہیں ہوتا، جمہور فقہاء کے حوالے سے یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ عام غضب اور جنون میں بہت فرق ہے **(لان الجنون من عوارض الاهلیة بخلاف الغضب)**

اور غالباً اس بنیادی فرق ہی کی وجہ سے تیسری حالت میں طلاق کے وقوع وعدمِ وقوع کے حکم میں علامہ ابنِ قیم اور دیگر فقہاء کے درمیان اختلاف پیدا ہوا۔

وعتقه وعقوده التی یعتبر فیها الاختیار والرضا وهو فرع من الاغلاق کما فسره به الأئمة وقد ذکرنا دلالة الکتاب علی ذلک من وجوه(اغاثة اللهفان فی حکم طلاق الغضبان،ص ۳۸، ۳۹،فصل فاما دلالة السنة فمن وجوه)

اس عبارت میں حافظ ابنِ قیم نے ”**ولم ینته الی اخره بحیث صار کالمجنون**“ کے الفاظ سے اس بات کا اعتراف فرمالیا ہے کہ اس تیسری قسم میں جنون کی حد تک نوبت نہیں پہنچتی۔

اور جب یہ مجنون نہیں تو حنفیہ کے نزدیک اس کے اقوال وافعال میں اختلاط نہیں؛ لہٰذا حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں قضاءً طلاق واقع ہوجائے گی۔

البتہ حافظ ابنِ قیم کے نزدیک اس قسم میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔ [1]

---

[1] شارح غایۃ المنتہیٰ کے بقول علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ ”اغاثۃ اللہفان فی حکم طلاق الغضبان“ میں اس تیسری حالت میں طلاق کے عدمِ وقوع کا جزمی اور حتمی فیصلہ نہیں کیا، بلکہ صرف اپنا میلان ظاہر فرمایا ہے۔
چنانچہ مطالب اولی النہیٰ شرح غایۃ المنتہیٰ میں ہے:

(و) یقع الطلاق (ممن غضب) ولم یزل عقله بالکلیة؛ لأنه مکلف فی حال غضبه بما یصدر منه من کفر وقتل نفس وأخذ مال بغیر حق وطلاق وغیر ذلک.
قال ابن رجب فی شرح الأربعین النوویة :"ما یقع من الغضبان من طلاق وعتاق أو یمین، فإنه یؤاخذ به وفی نسخة بذلک کله بغیر خلاف.
واستدل لذلک بأدلة صحیحة منها :حدیث خولة بنت ثعلبة امرأة أوس بن الصامت الآتی فی الظهار، ومنه غضب زوجها، فظاهر منها فأتت النبی -صلی الله علیه وسلم- فأخبرته بذلک، وقالت :إنه لم یرد الطلاق، فقال النبی -صلی الله علیه وسلم :-ما أراک إلا حرمت علیه أخرجه ابن أبی حاتم، وذکر القصة بطولها، ففی آخرها قال فحول الله الطلاق فجعله ظهارا .
ومنها ما روی عن ابن عباس وعائشة وغیرهما فی ذلک وأطال، وذلک فی شرح الحدیث السادس عشر من الأحادیث المذکورة، وأنکر علی من یقول بخلاف ذلک؛ لأنه مکلف علی ما دلت علیه الأخبار، وقوله (خلافا لابن القیم) فیه نظر؛ فإن ابن القیم لم یقل بعدم وقوع طلاق الغضبان مطلقا، بل أفرد هذه المسألة برسالة سماها "إغاثة اللهفان فی حکم طلاق الغضبان "

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ کے مختلف مواقع پر غضبان کی اقسامِ ثلاثہ پر بحث ملاحظہ کرنے کے بعد خیال ہوتا ہے کہ وہ ان قسموں کو صحیح طریقے سے ضبط نہیں کر سکے، بالخصوص تیسری بین بین قسم کو ضبط کرنے میں وہ پوری طرح کامیاب نہیں ہو سکے۔

حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ نے حافظ ابنِ قیم کی طرف سے غضب کی پیش کردہ تین اقسام میں سے تیسری قسم کو بہت عمدہ طریقے سے ضبط فرمایا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

اس قسم کی عقلاً دوصورتیں ممکن ہیں: ایک یہ کہ شعوراور علم نہ ہولیکن قصدوارادہ ہو (اس کا خارج میں وجود ممکن نہیں) دوسرے یہ کہ شعوراور علم تو ہولیکن قصدوارادہ نہ ہو(اس کا خارج میں وجود ممکن ہے)

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وفصل فيها، فقال :الغضب ثلاثة أقسام :أحدها :أن يحصل للإنسان مبادئه وأوائله بحيث لا يتغير عليه عقله ولا ذهنه، ويعلم ما يقول، ويقصده؛ فهذا الإشكال فى وقوع طلاقه وعتقه وصحة عقوده، ولا سيما إذا وقع منه ذلك بعد تردد فكره.

القسم الثانى :أن يبلغ به الغضب نهايته بحيث ينغلق عليه باب العلم والإرادة؛ فلا يعلم ما يقول ولا يريده، فهذا لا يتوجه خلاف فى عدم وقوع طلاقه، والغضب غفول العقل، فإذا اغتال الغضب عقله حتى لم يعلم ما يقول فلا ريب أنه لا ينفذ شيء من أقواله فى هذه الحالة، فإن أقوال المكلف إنما تنفذ مع علم القائل بصدورها منه ومعناها وإرادته لتكلم، فالأول يخرج من النائم والمجنون والمبرسم والغضبان، والثانى يخرج ممن تكلم باللفظ وهو لا يعلم معناه ألبتة، وهو لا يلزم مقتضاه، والثالث يخرج ممن تكلم به مكرها وإن كان عالما بمعناه.

القسم الثالث :من توسط فى الغضب بين المرتبتين، فتعدى مبادئه، ولم ينته إلى آخره بحيث صار كالمجنون، فهذا موضع الخلاف، ومحل النظر، والأدلة الشرعية تدل على عدم نفوذ طلاقه وعتقه وعقوده التى يعتبر فيها الاختيار والرضا، وهو فرع من الإغلاق كما فسره به الأئمة انتهى.

وكأن المصنف أشار لخلاف ابن القيم فى هذا القسم الثالث مع أن ابن القيم لم يجزم بعدم الوقوع فى هذا القسم غير أنه مال إليه، وقد ذكر هذه الثلاثة أقسام أيضا فى " الهدى النبوى "باختصار وأما فى هذه الرسالة فقد أطال وأكثر فيها من الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة.

وقال :وأما الاعتبار وأصول الشريعة فمن وجوه وساق لها أربعة وعشرين وجها(مطالب اولى النهى فى شرح غاية المنتهىٰ، ج۵ص ۳۲۳، كتاب الطلاق)

چنانچہ حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

منجملہ تین قسموں کے اول قسم میں دو چیزوں کا اثبات کیا ہے، **یعلم** اور **یقصد** اور دوسری قسم میں ان ہی دو کی نفی کی ہے چنانچہ کہا ہے **لا یعلم** اور **لا یرید** جو مرادف ہے **لا یقصد** کا، اس کے بعد تیسری قسم کو بین المرتبتین کہا، سو ظاہر ہے کہ بین المرتبتین کے یہ معنیٰ ہوں گے کہ اس میں ان دونوں امروں کا نہ اثبات ہے نہ نفی ہے، بلکہ ایک کا اثبات ہے، جس سے وہ من وجہٍ قسمِ اول کے مشابہ ہے اور ایک امر کی نفی ہے، جس میں وہ من وجہٍ قسمِ ثانی کے مشابہ ہے۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ دونوں امر مذکور میں سے ایک کا اثبات اور دوسرے کی نفی عقلاً دو طرح محتمل ہے۔

ایک یہ کہ علم کا اثبات ہو اور ارادہ کی نفی ہو اور دوسرے اس کا عکس یعنی ارادہ کا اثبات ہو اور علم کی نفی اور یہ ظاہر ہے کہ احتمال ثانی محض غلط ہے، کیونکہ ارادہ خود موقوف ہے علم پر، سو یہ ممکن نہیں کہ موقوف کا وجود ہو اور موقوف علیہ کا عدم پس لامحالہ احتمال اول متعین ہو گیا یعنی علم کا اثبات، ارادہ کی نفی۔ [1]

پس بین المرتبتین کے معنیٰ یہ ہوئے کہ اس شخص کا غلبۂ غضب میں یہ حال ہوا کہ

---

[1] چنانچہ علامہ ابنِ نجیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

والنية اسم للمقترن بالفعل مع دخوله تحت العلم بالمنوی(البحر الرائق، ج ا ص ۲۵، كتاب الطهارة، اركان الطهارة)

تبیین الحقائق میں ہے:

ولا نسلم تحقق العمد منهم(أی من الصبی والمجنون والمعتوه، ناقل) لأنه عبارة عن القصد وهو يترتب على العلم والعلم بالعقل وهم عديمو العقل أو قاصروه فكيف يتحقق منهم القصد وصاروا كالنائم (تبيين الحقائق ،ج٦ص ۱۳۹ ، كتاب الديات، فصل فی الشجاج ج٦ص ۱۳۹)

اور امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

اذ النية قصد يتبع العلم (المستصفیٰ، ص ۵٦، الفن الثانی فی أقسام الأحكام)

بے ارادہ منہ سے واہی تباہی نکلتا تھا، لیکن شعور وعلم تھا جیسے مخطی کا حال ہوتا ہے کہ کہتا ہے بے ارادہ، مگر علم ہوتا ہے، اس صورت میں واقعی مقتضا اولیٰ کا یہی معلوم ہوتا ہے کہ واقع نہ ہو، جیسا کہ مخطی میں فیمابینہ وبین اللہ تعالیٰ نہیں واقع ہوتی۔ [1]

صرح فی فتح القدیر عبارته هكذا:

والحاصل انه اذا قصد السبب عالما بانه سبب رتب الشرع حكمه عليه اراده اولم يرده الا ان اراد ما يحتمله واما انه اذا لم يقصده او لم يدرما هو فيثبت الحكم عليه شرعا وهو غير راض بحكم اللفظ ولا باللفظ فمما ينبو عنه قواعد الشرع الخ "ص ۱۵۴ ج ۲"

قلت نعم لاتصدقه المرأة كمافيه ايضا بعد سطور لانها كالقاضی لاتعرف منه الا الظاهر۔ [2]

پس صورتِ مسئولہ میں اگر اس شخص کا قصد ہی نہ تھا، تب تو قسمِ ثالث میں داخل ہے ورنہ نہیں، پھر قسمِ ثالث میں داخل ہونے کے بعد غایہ سے اس کے خلاف

---

[1] اس عبارت سے صاف طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ نے اس صورت میں عدمِ وقوع کی طرف جو اپنا رجحان ظاہر فرمایا ہے، وہ دیانۃً یعنی فیمابینہ وبین اللہ تعالیٰ ہے، نہ کہ قضاءً جیسا کہ مخطی کی طلاق کا بھی معاملہ یہی ہے، جہاں تک اس صورت میں شوہر کے دعوے کے قضاءً قبول ہونے نہ ہونے کا معاملہ ہے، تو اس کے متعلق فقہائے کرام نے علیٰحدہ تفصیل بیان فرما دی ہے، جس کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

لہٰذا حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کا یہ فتویٰ فقہائے کرام کی اس تفصیل کے خلاف نہیں، اور قضاءً کا حکم حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بھی خود امداد الفتاویٰ ج ۲ ص ۴۰۹ پر فقہائے کرام کی اس تفصیل کے مطابق بیان فرمایا ہے، جیسا کہ آگے مغلوبیتِ عقل کا دعویٰ معتبر ہونے کی بحث میں حواشی میں مکمل عبارت آتی ہے۔

نیز علامہ شامی رحمہ اللہ کی تحقیق بھی اس کے خلاف نہیں۔ **کما سیجیئ۔**

[2] مطلب یہ ہے کہ اس تیسری صورت میں دیانۃً فیمابینہ وبین اللہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور قضاءً اس صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی، جیسا کہ اوپر حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کی عربی عبارت سے واضح ہے، نیز حضرت رحمہ اللہ کا امداد الفتاویٰ میں اس صورت میں طلاق واقع ہونے کا ایک فتویٰ مذکور ہے۔

لہٰذا دیگر اکابر نے جو اس صورت میں طلاق کے وقوع کا حکم بیان فرمایا، وہ قضاءً ہے، اور اپنی جگہ درست ہے، اور حضرت حکیم الامت نے جو حکم یہاں بیان فرمایا ہے، وہ دیانۃً ہے، **فلاتعارض بينهما۔**

خود شامی نے نقل کیا ہے اور یہ قول **والادلة تدل الخ** شامی کا قول نہیں ہے، بلکہ ابن القیم کا ہے اور اس کا ترجمہ کہ بہت سی دلیلیں الخ صحیح نہیں، یہاں الف لام استغراق کا نہیں، بلکہ جنس کا ہے **کمافی قوله تعالیٰ الرجال قوامون الاية كمايشهدبه الذوق .**

پس اس شخص کا قسمِ ثالث میں داخل ہونا موقوف ہے اس پر کہ اس سے قصد وعدمِ قصد کی تحقیق کی جائے جو کہ سوال ہٰذا میں مذکور نہیں (امداد الفتاویٰ جلد۲ صفحہ۴۰۷ و۴۰۸، کتاب الطلاق، حکم طلاقِ غضبان ومدہوش)

گویا کہ حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کے مطابق حافظ ابنِ قیم کی طرف سے غضب کی جو تیسری بین بین قسم ہے، اس کی خارج میں صرف ایک ہی صورت ہے، اور وہ یہ ہے کہ علم وشعور ہو اور قصد وارادہ نہ ہو، اور رہی وہ صورت کہ جس میں قصد وارادہ ہو لیکن علم وشعور نہ ہو، اس کا خارج میں وجود نہیں۔

اور علم وشعور موجود ہونے اور قصد وارادہ نہ ہونے کی صورت میں بھی قضاءً طلاق واقع ہو جاتی ہے، اگرچہ دیانۃً واقع نہیں ہوتی۔

کیونکہ یہ بین بین کی صورت مخطی کے مثل ہے، اور مخطی کی طلاق عندالاحناف قضاءً واقع ہو جاتی ہے، **لافیما بینهٗ وبین الله**۔

اور حنابلہ کے نزدیک بھی مخطی کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، اور غالباً اسی وجہ سے حنابلہ بھی اس تیسری قسم میں طلاق کے قائل ہیں۔ [1]

---

[1] چنانچہ علی بن سلیمان بن احمد المرادوی حنبلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ظاهر كلام المصنف، وكثير من الأصحاب :وقوع الطلاق من الهازل واللاعب كالجاد .وهو صحيح .نص عليه الإمام أحمد -رحمه الله -وعليه الأصحاب وصرحوا به .وكذلك المخطء .قاله الناظم، وغيره(الانصاف ،كتاب الطلاق، باب صريح الطلاق وكنايته)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

لہٰذا جب کسی شخص کی غصہ میں یہ حالت ہو کہ اُس کو اپنی زبان سے ادا کیے ہوئے الفاظِ طلاق کا شعور وعلم ہو لیکن بلا قصد وارادہ الفاظِ طلاق زبان سے صادر ہو گئے ہوں تو اُس کا یہ دعویٰ قضاءً (یعنی قاضی وحاکم کی عدالت اور حَکَم کے سامنے) قابلِ قبول نہ ہوگا۔

اور اس کے قضاءً قبول ہونے کے لئے خارج میں بے عقلی وجنون کے آثار کا وجود ضروری ہوگا، جو کہ اقوال وافعال میں اختلاط وفساد کا غلبہ ہے، جیسا کہ آگے علامہ شامی رحمہ اللہ کے حوالہ سے تفصیل آتی ہے۔

البتہ قضا سے ہٹ کر دیانۃً یعنی فیما بینہٗ وبین اللہ قابلِ قبول ہوسکتا ہے۔

مفتی کے لیے یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اگر اُس سے کوئی مستفتی اپنی ذات کی حد تک اس مخصوص صورت کا حکم دریافت کرے تو دیانت کے مطابق ہی اُسے حکم بتلایا جائے گا۔

لیکن اگر عورت کو شوہر کے طلاق کے الفاظ کہنا معتبر گواہوں کے ذریعہ سے پہنچا ہو یا عورت نے الفاظِ طلاق شوہر سے خود سُنے ہوں (یا شوہر کے زبانی وتحریری اقرار سے معلوم ہوئے ہوں، خواہ وہ تحریر شوہر کی طرف سے استفتاء کی شکل میں ہو) تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک عورت کو شوہر کے قصد وارادہ نہ ہونے کے دعوے پر یقین کرنا جائز نہ ہوگا، تا آنکہ قرائن وحالات سے شوہر کی بات کی تصدیق پر اطمینان حاصل نہ ہو۔

حالتِ غضب میں مغلوبُ العقل ہونے کا دعویٰ قضاءً کب معتبر ہوگا؟ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

اور منصور بن یونس بہوتی حنبلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

(ولو كان) الآتی بالصريح (هازلا أو لاعبا) حكاه ابن المنذر إجماع من يحفظ عنه وسنده ما روى أبو هريرة مرفوعا ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة رواه أحمد وأبو داود والترمذی وقال حسن غريب (أو) كان (مخطئا) قياسا على الهازل (كشاف القناع عن متن الإقناع، ج٥ص ٢٤٦، كتاب الطلاق، باب صريح الطلاق وكناياته)

حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ نے غضب کی اقسامِ ثلاثہ کا تصور پیش کرتے ہوئے قصد و علم کو بنیاد بنایا ہے، اس لئے ان کی اس بنیاد نے یہاں قصد و علم کی بحث کو بھی اس مسئلہ کا حصہ بنا دیا، ورنہ فی نفسہٖ احناف کے قواعد کی رُو سے قصد و علم کا اس مسئلہ میں زیادہ دخل نہیں (جیسا پیچھے اختلالِ اقوال و افعال کا مغلوب العقل ہونے کی ظاہری دلیل ہونا گزر چکا، جبکہ حافظ ابنِ قیم نے اس دلیل کو بحث کا حصہ ہی نہیں بنایا)

اور بندہ کی معلومات کے مطابق حافظ ابنِ قیم کے اس تصور پر احناف میں سے علامہ شامی رحمہ اللہ نے فقہ حنفی کے معیار کو منقح کرنے کے لیے ایک مدلل و مفصل تحقیق فرمائی ہے، جس میں ان کو یگانہ قرار دیا جانا حق بجانب ہے، لیکن علامہ شامی رحمہ اللہ کے مقصود کو پوری طرح نہ سمجھنے کے باعث بعض اہلِ علم بھی تشویش و تشکیک کا شکار رہتے ہیں، اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ اس سلسلہ میں علامہ شامی رحمہ اللہ کا مفصل کلام نقل کیا جائے اور ساتھ ہی موقعِ ضرورت میں بین القوسین توضیح کے ساتھ ترجمہ بھی کر دیا جائے۔

چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

قلت :وللحافظ ابن القيم الحنبلى رسالة فى طلاق الغضبان قال فيها :إنه على ثلاثة أقسام :

أحدها: أن يحصل له مبادء الغضب بحيث لا يتغير عقله ويعلم ما يقول ويقصده، وهذا لا إشكال فيه .

والثانى:أن يبلغ النهاية فلا يعلم ما يقول ولا يريده، فهذا لا ريب أنه لا ينفذ شىء من أقواله.

الثالث :من توسط بين المرتبتين بحيث لم يصر كالمجنون فهذا محل النظر، والأدلة على عدم نفوذ أقواله .اهـ .ملخصا من شرح الغاية الحنبلية، لكن أشار فى الغاية إلى مخالفته فى الثالث حيث

قال :ويقع الطلاق من غضب خلافا لابن القيم اهـ وهذا الموافق عندنا لما مر فى المدهوش. [1]

لكن يرد عليه أنا لم نعتبر أقوال المعتوه مع أنه لا يلزم فيه أن يصل إلى حالة لا يعلم فيها ما يقول ولا يريده وقد يجاب بأن المعتوه لما كان مستمرا على حالة واحدة يمكن ضبطها اعتبرت فيه واكتفى فيه بمجرد نقص العقل، بخلاف الغضب فإنه عارض فى بعض الأحوال، لكن يرد عليه الدهش فإنه كذلك .والذى يظهر لى أن كلا من المدهوش والغضبان لا يلزم فيه أن يكون بحيث لا يعلم ما يقول بل يكتفى فيه بغلبة الهذيان واختلاط الجد بالهزل كما هو المفتى به فى السكران على ما مر، ولا ينافيه تعريف الدهش بذهاب العقل فإن الجنون فنون، ولذا فسره فى البحر باختلال العقل وأدخل فيه العته والبرسام والإغماء والدهش .ويؤيده ما قلنا قول بعضهم :العاقل من يستقيم كلامه وأفعاله إلا نادرا، والمجنون ضده .وأيضا فإن بعض المجانين يعرف ما يقول ويريده ويذكر ما يشهد الجاهل به بأنه عاقل ثم يظهر منه فى مجلسه ما ينافيه، فإذا كان المجنون حقيقة قد يعرف ما يقول ويقصده فغيره بالأولى، فالذى ينبغى التعويل عليه فى المدهوش ونحوه إناطة الحكم بغلبة الخلل فى أقواله وأفعاله الخارجة عن عادته، وكذا يقال فيمن اختل عقله لكبر أو لمرض أو لمصيبة

---

[1] اس سے معلوم ہوا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ اس قسمِ ثالث میں وقوعِ طلاق کے قائل ہیں، اسی لئے ''وھو الموافق عندنا'' فرمارہے ہیں، اور ''الموافق'' سے ''ویقع الطلاق'' مراد ہے، واللہ اعلم۔
مزید تفصیل آگے اس عبارت کے ترجمہ کے ذیل میں آرہی ہے۔محمد رضوان۔

فاجأته :فما دام فی حال غلبة الخلل فی الأقوال والأفعال لا تعتبر أقواله وإن كان يعلمها ويريدها لأن هذه المعرفة والإرادة غير معتبرة لعدم حصولها عن الإدراک صحيح كما لا تعتبر من الصبی العاقل، نعم يشكل عليه ما سيأتی فی التعليق عن البحر . وصرح به فی الفتح والخانية وغيرهما، وهو :لو طلق فشهد عنده اثنان أنک استثنيت وهو غير ذاكر، وإن كان بحيث إذا غضب لا يدری ما يقول وسعه الأخذ بشهادتهما وإلا لا اهـ مقتضاه أنه إذا كان لا يدری ما يقول يقع طلاقه وإلا فلا حاجة إلى الأخذ بقولهما إنک استثنيت، وهذا مشكل جدا، وإلا أن يجاب بأن المراد بكونه لا يدری ما يقول أنه لقوة غضبه قد ينسى ما يقول ولا يتذكره بعد، وليس المراد أنه صار يجری على لسانه ما لا يفهمه أو لا يقصده إذ لا شک أنه حينئذ يكون فی أعلى مراتب الجنون، ويؤيده هذا الحمل أنه فی هذا الفرع عالم بأنه طلق وهو قاصد له، لكنه لم يتذكر الاستثناء لشدة غضبه، هذا ما ظهر لی فی تحرير هذا المقام، والله أعلم بحقيقة المرام (ردالمحتار، ج۳ص۲۴۴، کتاب الطلاق،مطلب فی تعریف السکران)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ حافظ ابنِ قیم حنبلی کا غضبان کی طلاق کے بارے میں ایک رسالہ ہے، جس میں انہوں نے فرمایا ہے کہ غضب کی تین قسمیں ہیں:

ایک یہ کہ غضب کے مبادیات حاصل ہوجائیں، اس طور پر کہ اس کی عقل متغیر نہ ہو اور جو کچھ وہ کہہ رہا ہو، اس کا اسے علم بھی ہو اور اس کا قصد بھی ہو، اور غضب کی اس قسم میں کوئی اشکال نہیں (یعنی اس کی طلاق واقع ہوجاتی ہے)

اور غضب کی دوسری قسم یہ ہے کہ غضب انتہاء کو پہنچ جائے اور جو کچھ وہ کہہ رہا ہے اس کا اسے علم بھی نہ ہو اور اس کا ارادہ بھی نہ ہو، پس یہ قسم ایسی ہے کہ اس میں اس کے اقوال نافذ نہیں ہوں گے۔

اور غضب کی تیسری قسم وہ ہے جو ان (مذکورہ) دونوں مرتبوں کے درمیان ہو، اس طور پر کہ وہ مجنون کی طرح نہ ہوا ہو، پس غضب کی یہ قسم محلِ نظر ہے، اور دلائل اس کے اقوال نافذ نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ [1]

(علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے) حنبلیہ کی شرح الغایۃ سے تلخیص کرکے یہ مضمون لیا ہے۔

لیکن غایۃ میں غضب کی تیسری قسم میں (علامہ ابنِ قیم کے) اس (قول) کی مخالفت کی طرف اشارہ کیا ہے، کیونکہ اس میں فرمایا کہ غضب والے کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، مگر ابنِ قیم کا اس میں اختلاف ہے۔

اور یہی بات ہمارے (مذہب حنفی کے) بھی مطابق ہے (کہ ہمارے نزدیک بھی اس

---

[1] یہ عبارت شرح غایۃ المنتہیٰ کی ہے، جیسا کہ آگے علامہ شامی رحمہ اللہ کی تصریح آرہی ہے، اور شارح الغایۃ نے علامہ ابنِ القیم سے نقل کی ہے، جس سے معلوم ہوا کہ بنیادی طور پر یہ عبارت علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کی ہے، اور واقعہ بھی یہی ہے، چنانچہ حاشیہ میں پیچھے ہم نے شرح غایۃ المنتہیٰ کی وہ عبارت ذکر کردی ہے، جس میں یہ عبارت علامہ ابنِ قیم کے حوالہ سے موجود ہے، اور شارح الغایۃ نے یہ بتلانے کے لئے یہ عبارت ذکر کی ہے کہ ابنِ قیم حالتِ غضب میں مطلقاً عدمِ وقوع کے قائل نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں تفصیل کے قائل ہیں، لہٰذا ماتن نے جو ''خلافا لابن القیم'' کے الفاظ سے ابنِ قیم کی طرف حالتِ غضب میں عدمِ وقوعِ طلاق کی مطلق نسبت فرمادی ہے، وہ محلِ نظر ہے۔

دوسرے ہم پیچھے حافظ ابنِ قیم کی اغاثۃ اللھفان کے حوالہ سے یہ عبارت صراحت کے ساتھ نقل بھی کر چکے ہیں۔

تیسرے حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ نے بھی صاف طور پر یہ فرمایا ہے کہ یہ قول ''والادلۃ تدل الخ'' علامہ شامی کا قول نہیں، بلکہ ابن القیم کا قول ہے، یہ عبارت بھی امداد الفتاویٰ کے حوالہ سے پیچھے گزر چکی ہے۔

لہٰذا اس قول کو علامہ شامی رحمہ اللہ کی طرف منسوب کرکے یہ کہنا کہ علامہ شامی اس صورت میں عدمِ وقوعِ طلاق کے قائل نہیں، علامہ شامی کی طرف یہ نسبت درست معلوم نہیں ہوتی۔

حالت میں طلاق واقع ہوجاتی ہے) مدہوش کے بارے میں یہ بات گزر چکی ہے۔ [1]

لیکن اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ ہم معتوہ کے اقوال کو معتبر قرار نہیں دیتے، باوجودیکہ معتوہ میں یہ بات لازم نہیں کہ وہ ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس حالت میں اسے علم نہ رہے کہ وہ کیا کہہ رہا ہے اور نہ ہی اس کا ارادہ کرے (پھر معتوہ کی طلاق کیوں واقع نہیں ہوتی، اور غصہ والے کی اس حالت میں طلاق کیوں واقع ہوجاتی ہے، دونوں میں فرق کی کیا وجہ ہے؟) اور کبھی اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ معتوہ جبکہ ایک ایسی حالت پر برقرار رہتا ہے جس کا ضبط کرنا ممکن ہے، تو اسی حالت کو معتبر مان لیا گیا اور اس میں صرف عقل کے ناقص ہونے کو کافی سمجھا گیا۔

بخلاف غضب کے کیونکہ غضب بعض حالات میں طاری ہوتا ہے (برقرار نہیں رہتا)

لیکن اس پر دہش سے بھی شبہ ہوتا ہے، کیونکہ دہش کی حالت بھی ایسی ہی ہوتی ہے (کہ مستقل طور پر برقرار نہیں رہتی، جس طرح معتوہ کی حالت برقرار رہتی ہے)

اور میرے نزدیک (مذکورہ جواب کے بجائے) یہ بات راجح ہے کہ مدہوش اور غضبان میں سے کسی کے لئے بھی (حکم کا مدار رکھنے کے لیے) یہ لازم نہیں کہ وہ (نفس الامر میں) اس حالت کو پہنچ جائیں کہ انہیں اس چیز کا بھی پتہ نہ رہے کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں۔ [2]

---

[1] اس عبارت سے واضح طور پر یہ معلوم ہوا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ کے نزدیک غضب کی اس تیسری (بین بین) صورت میں طلاق واقع ہوجاتی ہے، اور اکثر اردو فتاویٰ بھی اس کے مطابق ہیں۔

لہٰذا بعض حضرات جو یہ سمجھتے ہیں کہ علامہ شامی رحمہ اللہ اس صورت میں وقوعِ طلاق کے قائل نہیں، اور اردو فتاویٰ علامہ شامی رحمہ اللہ کی تحقیق کے خلاف ہیں، اس سے ہمیں اتفاق نہیں۔ محمد رضوان

[2] علامہ شامی کی اس عبارت سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ مدہوش اور غضبان کی قضاءً عدمِ وقوعِ طلاق کے لئے عدمِ شعور لازم نہیں، بلکہ غلبۂ ہذیان اور حقیقت وغیر حقیقت میں خلط ہوجانا کافی ہے۔

پس اس عبارت سے بعض حضرات کا غلبۂ ہذیان کو نظر انداز کر کے یہ سمجھنا کہ علامہ شامی صرف عدمِ شعور کی صورت میں عدمِ وقوع کے قائل نہیں، سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ علامہ شامی امرِ باطن کے بجائے اس کی ظاہری دلیل پر مدار رکھ رہے ہیں۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

(کیونکہ یہ علم وشعور امرِ مخفی وباطن ہے، جس پر ہر ایک کا مطلع ہونا اور اس کی حد بندی کرنا متعذر ہے، اور شریعت ایسی چیز پر حکم کا مدار نہیں رکھا کرتی) **بلکہ ہذیان** (یعنی بہکی بہکی اور بے معنیٰ باتیں کرنے) **کا غلبہ اور حقیقت ومزاج میں خلط ملط ہوجانا کافی ہے** (کہ شریعت کی طرف سے ظاہری دلیل جس پر حکم کا مدار ہے، اقوال وافعال میں خلل ہے) **جیسا کہ سکران کے بارے میں بھی مفتیٰ بہ یہی ہے جیسا کہ گزرا** (کہ اس کے لیے بھی اختلاطِ مذکور معتبر ہے، **کماسیجیئ**)

اور دہش کی تعریف ذہابِ عقل کے ساتھ جو کی گئی ہے وہ اس کے منافی نہیں ہے۔

(کہ یہ کہا جائے کہ ذہابِ عقل میں تو شعور کی بھی نفی ہوجاتی ہے پھر یہ کہنا کیسے درست ہوا کہ مدہوش کو شعور ہوسکتا ہے) **کیونکہ جنون کی مختلف قسمیں ہیں۔**

اور اسی وجہ سے بحر میں جنون کی تفسیر اختلالِ عقل کے ساتھ کی گئی ہے، اور اس میں عتہ، برسام، اغماء اور دہش کو داخل کیا ہے۔

اور جو کچھ ہم نے کہا ہے اس کی تائید بعض فقہاء کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ ''عاقل وہ ہے، جس کا کلام اور افعال درست ہوں، مگر نادراً'' اور مجنون اس کی ضد ہے (یعنی جس کا کلام اور افعال نادرست ہوں مگر نادراً، یعنی بعض فقہاء نے عاقل اور مجنون ہونے کی تعریف اقوال وافعال کے اکثر درست ونادرست ہونے سے کی ہے، نہ کہ شعور کی نفی سے) [2]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

پس اگر غضبان عدمِ شعور کا مدعی ہو، یا عدمِ قصد کا مدعی ہو، لیکن اقوال وافعال درست ہوں، تو اس کا دعویٰ خلافِ ظاہر ہونے کی وجہ سے غیر مقبول ہوگا، اور وہ قضاءً عاقل شمار کیا جائے گا۔

البتہ غلبۂ ہذیان کی صورت میں مغلوب العقل اور لاشعور سمجھا جائے گا، اور یہی بات علامہ شامی نے تنقیح میں ''صار لاشعور له'' کے الفاظ سے بیان فرمائی ہے، جس کا ذکر اپنے مقام پر آتا ہے۔ محمد رضوان۔

[2] یعنی علامہ شامی نے مغلوب العقل کے لئے جو غلبۂ ہذیان کو مؤثر قرار دیا ہے، اس کی تائید فقہاء کے ان اقوال سے بھی ہوتی ہے، جن میں مغلوب العقل ومجنون کی تعریف بیان کرتے ہوئے اقوال وافعال کے درست ہونے نہ ہونے کے غلبہ سے کی گئی ہے۔ محمد رضوان۔

اور ہماری اس بات کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ بعض مجنون اشخاص اپنی بات کو پہچانتے ہیں، اور اس کا ارادہ بھی کرتے ہیں اور اس کا تذکرہ بھی کرتے ہیں، جس کی وجہ سے جاہل (اور ناواقف) یہ سمجھ بیٹھتا ہے کہ یہ تو عاقل ہے، پھر اسی مجلس میں اس مجنون سے اس کے خلاف بھی ظاہر ہوتا ہے۔

پس جب حقیقی مجنون بھی بعض اوقات اپنی بات کو پہچانتا اور ارادہ کرتا ہے تو مجنون کے علاوہ میں تو بدرجہ اولیٰ ایسا ہوسکتا ہے۔ [1]

پس مدہوش وغیرہ کے بارے میں مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ حکم (یعنی طلاق واقع نہ ہونے) کا مدار اس کے ان اقوال اور افعال میں جو غیر عادی ہیں، خلل کے غالب ہونے پر رکھا جائے (ورنہ اگر مجنون سے بحالتِ جنون قصداً یا شعوراً طلاق صادر ہو تو مجنون کی طلاق کو بھی معتبر ماننا پڑے گا، اور یہ نصوص اور قواعدِ شرع کے خلاف ہے) اور یہی بات اس شخص

---

[1] یہی وجہ ہے کہ معتوہ کو مغلوب العقل ماننے کے باوجود اس کی فقہائے کرام رحمہم اللہ قلیل الفہم، مختلط الکلام، یا من یفعل فعل المجانین عن قصد مع ظہور الفساد وغیرہ کے الفاظ سے تعریف کرتے ہیں، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ہر کلام میں عدیم الفہم اور عدیم القصد نہیں ہوتا، اور مغلوب العقل کی تعریف (جو کہ خود امرِ مخفی وباطن ہے) ظاہر سے کی جاتی ہے، یا یوں کہیں کہ ظاہر کو دلیل بنا کر اس کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔

والمعتوه كالمجنون، قيل هو القليل الفهم المختلط الكلام الفاسد التدبير لكن لا يضرب ولا يشتم، بخلاف المجنون .وقيل العاقل من يستقيم كلامه وأفعاله إلا نادرا والمجنون ضده، والمعتوه من يكون ذلك منه على السواء ، وهذا يؤدى إلى أن لا يحكم بالعته على أحد، والأول أولى .وما قيل من يكون كل من الأمرين منه غالبا معناه يكثر منه.وقيل من يفعل فعل المجانين عن قصد مع ظهور الفساد والمجنون بلا قصد، والعاقل خلافهما وقد يفعل فعل المجانين على ظن الصلاح أحيانا . والمبرسم والمغمى عليه والمدهوش كذلك..........لكن معلوم من كليات الشريعة أن التصرفات لا تنفذ إلا ممن له أهلية التصرف وأدناها بالعقل والبلوغ خصوصا ما هو دائر بين الضرر والنفع خصوصا ما لا يحل إلا لانتفاء مصلحة ضده القائم كالطلاق فإنه يستدعى تمام العقل ليحكم به التمييز فى ذلك الأمر، ولم يكف عقل الصبى العاقل؛ لأنه لم يبلغ الاعتدال، بخلاف ما هو حسن لذاته بحيث لا يقبل حسنه السقوط وهو الإيمان حتى صح من الصبى العاقل، ولو فرض لبعض الصبيان المراهقين عقل جيد لا يعتبر؛ لأن المدار صار البلوغ لانضباطه فتعلق به الحكم، وكون البعض له ذلك لا يبنى الفقه باعتباره؛ لأنه إنما يتعلق بالمظان الكلية(فتح القدير، جلد ۳ صفحه ۴۸۷، ۴۸۸، كتاب الطلاق، باب طلاق السنة، فصل ويقع طلاق كل زوج اذا كان عاقلا بالغا)

کے بارے میں بھی کہی جائے گی جس کی عقل بڑھاپے یا مرض یا کسی ناگہانی مصیبت سے مختل ہو جائے۔

پس جب تک اقوال وافعال میں خلل کے غلبہ کی حالت برقرار رہے گی تو اس کے اقوال معتبر نہیں ہوں گے، اگرچہ اس حال میں اس کو اپنے اقوال کا علم وارادہ بھی ہو اس لئے کہ یہ معرفت وارادہ (شریعت کی نظر میں، نہ کہ فی الواقع) غیر معتبر ہوگا۔ [1]

کیونکہ وہ صحیح ادراک سے حاصل نہیں ہوا، جیسا کہ سمجھدار نابالغ بچے کے اقوال کا اعتبار نہیں ہوتا (کہ اگرچہ صبی ممیّز ارادہ بھی کرے اور شعور بھی رکھے، مگر ادراکِ صحیح سے حاصل نہ ہونے کے باعث شریعت ان کا اعتبار نہیں کرتی) [2]

اس پر بحر کے حوالہ سے آنے والی تعلیق سے اشکال ہوگا، جس کی تصریح فتح القدیر اور فتاویٰ قاضی خان وغیرہما میں بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے طلاق دی

---

[1] اس عبارت میں بھی واضح طور پر علامہ شامی نے اقوال وافعال میں خلل کے غلبہ ہونے نہ ہونے پر مدار رکھا ہے، پس مغلوب العقل جاننے کے لئے یہی معیار ہے، اور اس کے مقابلہ میں فی نفسہٖ علم وقصد کا مفقود ہونا معتبر نہیں، اور جب مدار اقوال وافعال میں خلل کے غلبہ پر ہے، تو گویا کہ یہی عدمِ شعور کی دلیل ہے، اور اس بنیاد پر ایسے شخص کو عدیم الشعور بھی کہہ سکتے ہیں، مگر یہ عدیم الشعور کہنا صرف دلیل وحکم کے طور پر ہوگا، نہ کہ حقیقت وواقعہ کے طور پر، خوب سمجھ لینا چاہئے۔

تقریرِ مذکور سے اب یہ کوئی اشکال نہیں کہ بعض فقہاء نے عدمِ وقوع کے لئے عدیم الشعور کی قید لگائی ہے، اور علامہ شامی نے نہیں لگائی، گزشتہ تفصیل سے جواب واضح ہے۔

[2] علامہ شامی رحمہ اللہ کے اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ جب اقوال وافعال میں خلل غالب ہو، اس وقت کا قصد وعلم اس لئے معتبر نہیں کہ وہ ادراکِ صحیح سے حاصل نہیں ہوتا۔

پس کسی کے مغلوبُ العقل یا مجنون ہونے کا مدار عدم قصد وشعور کے حقیقی فقدان پر نہیں، بلکہ اس کے اقوال وافعال میں اختلاط واختلال وفساد پر ہے، کیونکہ بعض مختلط ومختلُ الاقوال والافعال ایسے افراد مشاہد ہیں کہ ان کو اپنے بعض کاموں یا کلاموں کا شعور یا قصد ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود ان کو مغلوب العقل یا مجنون قرار دیا جاتا ہے۔

جس کی وجہ یہ ہے کہ گو غلبۂ عقل ودہش یا جنون وغیرہ (جو کچھ بھی کہیں) کا اصل مدار تو اس کی حقیقت پر ہی تھا، جس میں عدمِ قصد وشعور وغیرہ کا دخل تھا، لیکن اس کی حقیقت پر مطلع ہونا، اس کو ضبط میں لانا اور اس کے کسی درجہ کو متعین کرنا متعذر تھا، لہٰذا مدار ظاہری دلیل پر رکھ دیا گیا؛ رہا اس حقیقی شعور وقصد کا معاملہ تو اس کو ظاہری دلیل کے ہوتے ہوئے ادراکِ صحیح سے تعبیر نہیں کیا جائے گا؛ کالصبی.

پس ایسی حالت میں مجنون ومغلوب العقل پر عدیم القصد والشعور ہی کا حکم لگایا جائے گا (گو حقیقت میں شعور مفقود نہ ہو)

اوراس کے پاس موجود دو گواہوں نے گواہی دی کہ تو نے طلاق کے ساتھ استثناء کیا تھا، جبکہ طلاق دہندہ کو استثناء کرنا یاد نہیں تو اگر وہ ایسا شخص ہے کہ جو غصہ کے وقت میں اپنی بات کو نہیں جانتا تو اس کے لئے ان گواہوں کی گواہی پر عمل کرنا جائز ہے، ورنہ (یعنی اگر وہ ایسا نہ ہو تو) جائز نہیں۔

اوراس مسئلہ کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جب کوئی ایسی حالت میں طلاق کے الفاظ کہتا ہے کہ وہ اپنی بات کو نہیں جانتا تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی، ورنہ تو گواہوں کے اس قول کو کہ آپ نے استثناء کیا ہے، لینے کی کوئی حاجت نہیں تھی، اور یہ بہت مشکل ہے۔ [1]

مگراس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اس کے اپنی بات کو نہ جاننے کا مطلب یہ ہے کہ وہ غصہ کے قوی ہونے کی وجہ سے کبھی اپنی کہی ہوئی بات کو بھول جاتا ہے اوراس کے بعد اسے یاد نہیں آتی، اور یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ ایسا ہو کہ اس کی زبان پر ایسی باتیں جاری ہوتی ہوں جن کو نہ تو وہ سمجھتا ہے اور نہ ہی ارادہ کرتا ہے، اس لئے کہ اس بارے میں کسی شک کی گنجائش ہی نہیں کہ اس حالت میں وہ جنون کے اعلیٰ مراتب میں ہوتا ہے (جو کہ سُکر کے باب میں امام صاحب کے نزدیک وجوبِ حد کے لیے ضروری ہے)

اوراس مطلب کے مراد لینے کی اس بات سے بھی تائید ہوتی ہے کہ وہ اس مسئلہ

---

[1] یعنی ''اگر اپنی بات نہ جاننے کا یہ مطلب لیا جائے کہ اسے شعور نہیں ہوتا'' تو اس کو استثناء سے متعلق گواہوں کی بات پر عمل کرنے کے جواز کا حکم لگانا اس بات کی دلیل ہوگی کہ اگر گواہ نہ ہوتے تو اس کی طلاق واقع ہو جاتی۔

جس سے معلوم ہوا کہ شعور نہ ہونے کی صورت میں بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے، اور یہ بات مشکل ہے، کیونکہ جس کو شعور نہ ہو وہ تو جنون کی اعلیٰ قسم ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے، اور امداد الفتاویٰ کے حوالہ سے بھی یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ قصد موقوف ہے علم وشعور پر، اور یہ ممکن نہیں کہ موقوف کا وجود ہو اور موقوف علیہ کا عدم۔

لہٰذا شعور کی نفی قصد کی نفی کو بھی مستلزم ہے، اور جس کو شعور نہ ہوگا، اس کا قصد بھی نہ ہوگا، اور یہ اس قسم میں داخل ہے، جس میں بالاتفاق طلاق واقع نہیں ہوتی۔ محمد رضوان۔

میں طلاق دینے سے واقف ہے اور اس کا قاصد بھی ہے، لیکن غصہ کی شدت کی وجہ سے اسے استثناء کرنا یاد نہیں ہے۔

اس مقام پر مجھے یہی بات راجح معلوم ہوئی ہے اور اللہ تعالیٰ ہی حقیقی مطلب سے واقف ہیں، پھر میں نے اپنے اس جواب کی تائید بھی دیکھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ الولوالجیۃ میں فرمایا کہ اگر وہ اس حالت کا شخص ہو کہ غصہ میں اس کی زبان پر ایسی باتیں جاری ہو جاتی ہوں، جو بعد میں اسے یاد نہ رہتی ہوں، تو اس کو گواہوں کے (استثناء کے) قول پر اعتماد کرنا جائز ہے، پس صاحبِ ولوالجیۃ کا یہ قول کہ بعد میں اسے یاد نہ رہتا ہو، جو ہم نے کہا، اس بارے میں صریح ہے۔ واللہ اعلم (علامہ شامی کی عبارت کا ترجمہ ختم ہوا) [1]

---

[1] ایک اور مقام پر بھی علامہ شامی رحمہ اللہ نے مذکورہ شبہ کا یہی جواب دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

(قوله إن كان بحال إلخ) أما لو لم يكن بتلك الحال لا يجوز له الاعتماد عليهما كما في الفتح وغيره.

قلت :ومقتضى هذا الفرع أن من وصل في الغضب إلى حالة لا يدري فيها ما يقول يقع طلاقه وإلا لم يحتج إلى اعتماد قول الشاهدين أنه استثنى مع أنه مر أول الطلاق أنه لا يقع طلاق المدهوش.

وأفتى به الخير الرملي فيمن طلق وهو مغتاظ مدهوش لأن الدهش من أقسام الجنون. ولا يخفى أن من وصل إلى حالة لا يدري فيها ما يقول كان في حكم المجنون، وقدمنا الجواب هناك بأنه ليس المراد بما هنا أنه وصل إلى حالة لا يدري ما يقول بأن لا يقصده ولا يفهم معناه بحيث يكون كالنائم والسكران، بل المراد أنه قد ينسى ما يقول لاشتغال فكره باستيلاء الغضب، والله تعالى أعلم(ردالمحتار، ج٣ص ٣٦٩، كتاب الطلاق،باب التعليق، مطلب مسائل الاستثناء والمشيئة)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے لایدری کا جو مطلب بیان کیا ہے، کہ لایدری سے مراد، بعد میں یاد نہ ہونا اور کوئی بات کہہ کر بھول جانا ہے، اُس کی مندرجہ ذیل عبارات سے بھی تائید ہوتی ہے۔

الہدایہ فی شرح البدایۃ المبتدی میں ہے:

ولو طلق فشهد اثنان انك قد استثنيت وهو غير ذاكر ان كان بحيث اذا غضب لايدري مايقول وسعه الاخذ بشهادتهما والا لايأخذ بها (الهداية مع فتح القدير ، ج٤ص ١٤٠، كتاب الطلاق، باب الأيمان في الطلاق، فصل في الاستثناء)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

ملحوظ رہے کہ علامہ ظفر احمد عثمانی صاحب رحمہ اللہ نے امداد الاحکام میں مغلوب العقل کی حقیقت بیان کر کے علامہ شامی رحمہ اللہ کے اس کلام پر تنقید فرمائی ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

اس عبارت میں لایدری کے بجائے غیر ذاکر صاف طور پر مذکور ہے، جس کا واضح مطلب یہی ہے کہ اسے استثناء کرنا یاد نہیں، اور وہ استثناء بھول گیا ہے، اور یہی مطلب علامی شامی نے بیان فرمایا ہے۔

البحر الرائق میں ہے:

وأطلق فشمل ما إذا أتى بالمشيئة عن قصد أو لا فلا يقع فيهما، وكذا إذا كان لا يعلم المعنى فلو شهدا أنه استثنى متصلا، وهو لا يذكره قالوا إن كان بحال لا يدرى ما يجرى على لسانه لغضب جاز له الاعتماد عليهما، وإلا لا (البحر الرائق ج۴ ص ۴۰، كتاب الطلاق، باب التعليق فى الطلاق)

اس عبارت میں ''وہو لا یذکر'' مذکور ہے۔

اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

رجل طلق امرأته ثلاثا فشهد عنده عدلان انک استثنيت موصولا وهو لايذكر ذالک قالوا ان كان الرجل فى الغضب يصير بحال يجرى على لسانه مالايريد ولا يحفظ مايجرى جاز له ان يعتمد على قولهما والا فلا (فتاوىٰ قاضى خان ج ا ص۷ ۵۰ ص ۵۰۸، كتاب الطلق)

(كذافى الفتاوىٰ الهندية، ج ا صفحه ۴۶۱، كتاب الطلاق، الفصل الرابع فى الاستثناء، الباب الرابع فى الطلاق بالشرط ونحوه، كذافى تنقيح الفتاوىٰ الحامدية ، كتاب الطلاق)

اس عبارت میں بھی **لایحفظ** مذکور ہے، اور اس سے پہلے **جو لایرید** ہے، اس کا مطلب وہی ہے جو علامہ شامی نے بیان فرمایا ہے، یعنی ''**ينسى مايقول ولا يتذكره بعد**''

[1] علامہ ظفر احمد عثمانی صاحب رحمہ اللہ ایک سوال کے جواب میں مغلوب العقل کی حقیقت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

مغلوب العقل جس کی طلاق واقع نہیں ہوتی، وہ ہے کہ جس کی عقل غصہ یا خوف وغیرہ کی وجہ سے جاتی رہی ہو؛ اور اس سے باتیں بہکی بہکی صادر ہونے لگیں، اور مجنونوں جیسے افعال ظاہر ہونے لگیں، جیسا کہ بعض لوگ غصہ میں برتن توڑنے پھوڑنے اور دیوار وغیرہ میں سر مارنے لگتے ہیں، خلاصہ یہ کہ جو شخص غصہ وغیرہ میں ایسا حواس باختہ ہو جائے کہ اس پر جنون کے آثار پائے جانے لگیں، وہ شرعاً مدہوش ہے، اور ایسے مغلوبُ العقل کی طلاق واقع نہیں ہوتی (امداد الاحکام، جلد۲ صفحہ ۵۶۰، کتاب الطلاق، باب ایقاع الطلاق، فصل فی طلاق المریض والصبی والسکران، مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم، کراچی)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

لیکن امدادالاحکام کے مذکورہ جواب پر حضرت مولانا حبیب احمد کیرانوی صاحب رحمہ اللہ کی ایک تنقید بھی حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کے دَور میں امدادالاحکام کے بعض مسائل کی پہلی

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

پھر بعد میں علامہ ظفر احمد عثمانی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

تیسرے یہ کہ: اس کی حالت ان دونوں درجوں کے بین بین ہو کہ مجنون کی طرح نہ ہوا ہو، حنفیہ کے نزدیک اس کی طلاق بھی واقع ہوجاتی ہے، **وبه قالت الحنابلة ولم يعتبروا بقول ابن القيم في ذلك۔**

اس کے بعد علامہ شامی رحمہ اللہ نے اپنی ایک رائے ظاہر کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مغلوب العقل کی طلاق واقع نہ ہونے میں یہ شرط میرے نزدیک ضروری نہیں کہ اس کو اپنی بات کی خبر نہ رہے کہ میں کیا کہہ رہا ہوں اور نہ یہ ضروری ہے کہ ارادہ وقصد بھی باقی نہ رہے بلکہ صرف اتنا کافی ہے کہ اس سے غصہ میں بہکی بہکی باتیں صادر ہونے لگیں اور بے ڈھنگا پن افعال میں ظاہر ہو۔

ونصه والذي يظهرلي ان كلامن المدهوش والغضبان لايلزم فيه ان يكون بحيث لايعلم مايقول بل يكتفي فيه بغلبة الهذيان واختلاف الجدبالهزل كماهو المفتي به في السكران على مامر، ولاينافيه تعريف الدهش بذهاب العقل فان الجنون فنون اهـ(ص ۱۰۷، ج۲)

لیکن یہ علامہ شامی رحمہ اللہ کی ذاتی رائے ہے فتویٰ نہیں ہے کیونکہ اوپر ان کے کلام سے معلوم ہو چکا ہے کہ قسمِ ثالث میں حنفیہ کے نزدیک طلاق واقع ہوجاتی ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ مذہبِ حنفیہ میں مغلوب العقل کی طلاق واقع نہ ہونے کے لیے عدمِ شعور وعدمِ ارادہ بھی شرط ہے، اور آگے چل کر علامہ شامی رحمہ اللہ نے اپنی اس رائے پر خود ہی اشکالِ قوی بھی وارد کیا ہے جس کا جواب بہت تکلف کر کے دیا ہے۔

ونصه نعم يشكله عليه ماسيأتي في التعليق عن البحر وصرح به في الفتح والخانية وغيرهما وهو لو طلق فشهد عنده اثنان انک استثنيت وهو غيرذاكر ان كان بحيث اذا غضب لايدري مايقول يقع طلاقه والا فلاحاجة الى الاخذ بقولها انک استثنيت وهذا مشكل جدا اهـ.

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک غلبۂ عقل کے لیے عدمِ شعور شرط ہے اور علامہ شامی نے جو اس کو سکران پر قیاس کر کے محض ہذیان اور خللِ افعال کو کافی سمجھا ہے، درحقیقت قیاس مع الفارق ہے۔

لان السكرمزيل للعقل عادةً فيحكم بادنى القرائن بزوال العقل بخلاف الغضب ونحوه فانه ليس بمزيل للعقل عادة فلايحكم فيه بزواله الابقرينة قوية وهوان يكون بحيث لايدري مايقول ويبقى عديم الشعور و ايضاً فان طلاق السكران يقع عندنازجراً له وطلاق المدهوش لايقع فقياس احدهماعلى الآخرغيرصحيح فان الطلاق الصادرعن المكلف لايحكم بعدم وقوعه الااذاتحقق انه صار كالمجنون.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مرتبہ اشاعت کے وقت ''الہادی'' رسالے میں شائع ہوئی تھی، جو کہ امداد الاحکام کی (دارالعلوم کراچی سے مطبوعہ) موجودہ اشاعت میں شامل نہیں (جس کے شاملِ اشاعت نہ ہونے کی وجہ معلوم نہیں ہوسکی) [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ فتویٰ منقول پر ہوا کرتا ہے کسی مصنف کی رائے پر فتویٰ نہیں دیا جاسکتا، **الا اذا ظهر تائیده بالمنقول**، اور تمام کتبِ فتاویٰ میں مدہوش کی تعریف میں زوالِ عقل وذہابِ عقل وغیرہ الفاظ اس پر دال ہیں کہ عدمِ شعور بھی اس میں شرط ہے۔

قال فی تنقیح الفتاویٰ الحامدیة(ص ۳۸)**الدهش هو ذهاب العقل من ذَهَلَ أَوْ وَلَهَ وقد صرح فی التنویر والتتارخانیة وغیرهما بعدم وقوع طلاق المدهوش فعلی هذا حیث حصل للرجل دهش زال به عقله وصار لا شعور له لا یقع طلاقه والقول قوله بیمینه إن عرف منه الدهش وإن لم یعرف منه لا یقبل قوله قضاء إلا ببینة کما صرح بذلک علماء الحنفیة رحمهم الله تعالی .**

اس میں لفظ صار لاشعور لہ بالکل صاف ہے اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے تنقیح میں اس پر کلام نہیں کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک فتویٰ اس پر ہے کہ مغلوب العقل کے لئے بے شعور ہونا بھی شرط ہے، کیونکہ یہ کتاب علامہ شامی کی ''ردالمحتار'' کے بعد کی تصنیف ہے، پس ردالمحتار میں جو رائے مذکور ہے وہ فتویٰ نہیں، بلکہ محض ایک عالمانہ بحث ہے اور فقہاء نے تصریح کی ہے کہ ابحاث ابنِ ہمام میں فتویٰ نہیں دیا جاسکتا (حالانکہ وہ مثل مجتہد ہیں) پس دوسروں کی رائے اور بحث پر فتویٰ کیونکر ہوسکتا ہے (امدادالاحکام جلد۲ صفحہ ۵۶۲ تا ۵۶۴، کتاب الطلاق، باب ایقاع الطلاق، فصل فی طلاق المریض والصبی والسکران، مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم، کراچی)

[1] حضرت مولانا حبیب احمد کیرانوی صاحب رحمہ اللہ کی وہ تنقید بعینہٖ ذیل میں نقل کی جاتی ہے:

(تنقید بر جواب بالا از مولوی حبیب احمد صاحب کیرانوی)

میرے نزدیک جو کچھ مغلوب العقل کے متعلق کہا گیا ہے، خلطِ محض ہے؛ اس بارے میں علامہ شامی کی رائے بالکل صحیح ہے، چنانچہ مجیب (یعنی علامہ ظفر احمد عثانی صاحب رحمہ اللہ۔ ناقل) نے مغلوب العقل کی یہ تعریف کی ہے کہ جس کی عقل یا غصہ یا خوف وغیرہ کی وجہ سے ایسی قولہ دیوار وغیرہ میں سر مارنے لگتے ہیں (جیسا کہ امدادالاحکام صفحہ ۵۶۰ کی عبارت پیچھے گزری، ناقل)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغلوب کے لیے عدمِ شعور والارادۃ ہونا ضروری نہیں، کیونکہ ان افعال کے لیے عدمِ شعور وعدم ارادہ ضروری نہیں، **کما لا یخفیٰ** ۔حالانکہ مجیب اس پر زور دے رہا ہے کہ مغلوب کے لیے عدمِ شعور والارادہ ہونا ضروری ہے، **وهل هذا الا تهافت**۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس تنقید میں مولانا حبیب احمد کیرانوی صاحب نے علامہ شامی رحمہ اللہ کی رائے کو درست قرار دیا ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

دوسرے عدم وقوعِ طلاق کے لیے شرط عدمِ شعور والارادۃ مطلقاً فی نفسہٖ بھی صحیح نہیں، کیونکہ مجنون کی طلاق بلاشبہ واقع نہیں ہوتی، اور مجنون کے لیے سقوطِ شعور وارادہ لازم نہیں، **کما یشھد بہ تجربۃ احوال المجانین**۔ پس مغلوب جوفرد ہے مجنون کا (**کما یشیر الیہ قول الشامی ولا ینافیہ تعریف الدھش بذھاب العقل فان الجنون فنون اھ**)

اس کے لیے عدم شعور والارادہ کیونکر لازم ہوگا، ابن القیم نے جو تین مرتبے قائم کیے ہیں، ان کا حاصل یہ ہے کہ اول غضبان ہوش، دوم غضبان عدمِ شعور والارادۃ، سوم مغلوب العقل۔

اور اس نے جو مغلوب کا حکم بیان کیا ہے وہ نہ حنفیہ کے خلاف نہ حنابلہ کے، اس کو مخالف سمجھنا غلطی ہے۔

علامہ شامی نے جو اشکال نعم یشکل علیہ سے کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جزئیہ مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ عدیم الشعور والارادہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، کیونکہ اگر اس سے طلاق ہی واقع نہ ہوتی تو اخذ لقول شاہدین کی کیا ضرورت تھی؟ اور یہ اشکال صرف علامہ شامی کی رائے کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ یہ اشکال خود مجیب کی رائے پر بھی پڑتا ہے، کیونکہ مجیب کی رائے ہے عدیم الشعور غضبان کی طلاق واقع نہیں ہوتی، اور جزئیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عدیم الشعور کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، پس اس کو مغلوب العقل کی تفسیر سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ اس کی جو بھی تفسیر کی جاوے، ہر حال میں اشکال وارد ہوتا ہے۔

اور مدہوش کے سکران پر قیاس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، سراسر بے معنیٰ ہے، کیونکہ مؤثر فی عدم وقوع الطلاق زوالِ عقل ہے، اس کے سبب کے عادی وغیر عادی ہونے کو کچھ دخل نہیں۔

اب دیکھنا چاہیے کہ زوالِ عقل کی کیا حد ہے؟ اگر اس کی حد انعدامِ شعور ہے تو یہ سکران مختلط میں متحقق نہیں، اور اگر مغلوبیتِ عقل ہے تو غضبان مغلوب میں متحقق ہے، پھر قیاس مع الفارق کیوں ہے؟

بس میرے نزدیک تفصیل اس میں یہ ہے کہ جس شخص کی عقل بالکل زائل ہوگئی ہو، اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، علیٰ ہٰذا القیاس؛ جس شخص کی عقل بالکل زائل نہ ہو بلکہ اس کے افعال واقوال میں بے عقلی غالب ہو، اس کی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی، **لان المغلوب کالمستھلک**۔

اور جس کی عقل بالکل سالم یا اس کے افعال واقوال میں آثارِ عقل غالب ہوں، اس کی طلاق واقع ہوگی (امداد الاحکام، الہادی، بابت ماہِ ذیقعدہ ۱۳۵۱ھ)

واقعی علامہ کیرانوی رحمہ اللہ نے بہت خوب توضیح فرمائی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے امداد الاحکام ص ۵۶۰ پر خود مغلوب العقل کی جو تعریف فرمائی ہے، اس میں بہکی بہکی باتیں صادر ہونے، اور مجنون جیسے افعال مثل برتن توڑنے، پھوڑنے اور دیوار وغیرہ میں سر مارنے وغیرہ کے ظاہر ہونے اور اس طرح حواس باختہ ہونے اور اس پر مذکورہ

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اورعدمِ وقوعِ طلاق کے لئے حقیقت میں عدیم الشعور والارادۃ ہونے کوضروری قرار نہیں دیا، بلکہ اقوال وافعال کے فساد کی اسی ظاہری دلیل پر مدار رکھا ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

جنون والے آثار ظاہر ہونے کی جو قیود لگائی ہیں، ان میں کہیں بھی عدیم الشعور والارادۃ کی قید نہیں لگائی، اور حقیقت میں بھی اس طرح کے مجنونوں کے لئے عدیم الشعور والارادۃ ہونا ضروری نہیں، **کمایشهد به تجربة احوال المجانین**۔

پس اس سے معلوم ہوا کہ جب عقل بالکلیہ زائل نہ ہو تو مدار ظاہری اقوال وافعال پر ہے۔

اور جہاں تک علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی اس بات کا تعلق ہے کہ ’’علامہ شامی کی تنقیح میں لفظِ **صار لا شعور له بالكل** صاف ہے اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے تنقیح میں اس پر کلام نہیں کیا، الخ‘‘

تو اس بارے میں خیال ہوتا ہے کہ اوّلاً تو یہ قید غالباً احترازی نہیں ہے، بلکہ سوال میں مذکور قید کے جواب میں اضافے کے طور پر اس کا ذکر ہے (کیونکہ تنقیح فتاویٰ حامدیہ میں عموماً مسائل سوال کے جواب میں تحریر کیے گئے ہیں، اور سوال کے جواب میں اس قسم کی قیود کا ذکر عموماً ہو جایا کرتا ہے، جو بعض اوقات کسی احتراز کے لیے نہیں ہوتا، بلکہ واقعہ کی حقیقت کو بیان کرنے کے لیے ہوتا ہے)

اور اگر اس کو قیدِ احترازی قرار دینے پر ہی اصرار کیا جائے تو صار لاشعور لہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے اقوال وافعال میں اختلال غالب ہو، کیونکہ یہی مغلوبُ العقل ہونے کی ظاہری دلیل ہے، اور ایسی صورت میں اگر بالفرض فی نفسہٖ کسی درجے میں شعور کا وجود بھی ہو تو وہ غیر معتبر ہوگا، لانہٗ **لایحصل بادراک صحیح کالصبی، وسیجیئ بقیة التفصیل**۔

حافظ ابنِ قیم کے مؤقف پر ہم پہلے بحث کر چکے ہیں، اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

خلاصہ یہ کہ جس کی عقل بالکلیہ زائل ہو، اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ وہ حقیقی مجنون اور جنون کا اعلیٰ درجہ ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کے لئے اقوال وافعال میں اختلاط لازم ہے۔

اور جس کی عقل بالکلیہ زائل نہ ہو، لیکن اقوال وافعال میں اختلاط وبے عقلی غالب ہو، اس کی بھی طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ یہ ملحق بالجنون یعنی حکماً مجنون ہے، اور جو نہ حقیقتاً مجنون ہو اور نہ حکماً، اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

اور اگر کسی کے اقوال وافعال میں مذکورہ خلل وفساد نہ ہو لیکن فی نفسہٖ شعور وارادہ مفقود ہو، یا ان میں سے کوئی ایک مفقود ہو (جس کی خارج میں ایک صورت ہی کا وجود ہے، اور وہ ارادہ کا فقدان ہے، شعور کے وجود کے ساتھ، جیسا کہ مخطی کے سلسلہ میں گزرا، اور امداد الفتاویٰ کے حوالہ سے بھی اس کی صراحت گزری) تو اس صورت میں قضاءً طلاق واقع ہو جائے گی، گو دیانۃً واقع نہ ہو (**لانہٗ خلاف الظاھر، وظاھر الدلیل الاقوال والافعال مع لحاظ البلوغ**) محمد رضوان۔

[1] ’’الموسوعۃ الفقہیۃ‘‘ میں بھی حافظ ابنِ قیم کے کلام اور علامہ شامی کے موقف کا مذکورہ خلاصہ بیان کیا گیا ہے۔

الغضبان:

الغضب :حالة من الاضطراب العصبى، وعدم التوازن الفكرى، تحل بالإنسان إذا عدا عليه أحد بالكلام أو غيره .والغضب لا أثر له فى صحة تصرفات الإنسان القولية، ومنها الطلاق، إلا أن يصل الغضب إلى درجة الدهش، فإن وصل إليها لم يقع طلاقه، لأنه

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مغلوبیتِ عقل کا دعویٰ کب قبول ہوگا؟

گزشتہ تفصیل سے یہ بات تو واضح ہوچکی کہ مغلوب العقل ہونے کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔

لیکن مغلوب العقل ہونے کا دعویٰ ہر شخص کا معتبر نہیں، ورنہ ہر شخص طلاق دینے کے بعد اپنے بارے میں مغلوب العقل ہونے کا دعویٰ کرسکتا تھا۔

لہٰذا اگر کوئی شخص طلاق دینے کے بعد اپنے بارے میں یہ دعویٰ کرے کہ وہ طلاق کے وقت مغلوبُ العقل تھا، یعنی اس کو شعور وارادہ دونوں نہ تھے، یا شعور تو تھا مگر بے ارادہ الفاظ منہ سے خود بخود واہی تباہی نکلتے جاتے تھے۔ [1]

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

يصبح كالمغمى عليه .والمدهوش هو :من غلب الخلل فى أقواله وأفعاله الخارجة عن عادته بسبب غضب اعتراه.

وقسم ابن القيم الغضب أقساما ثلاثة نقلها عنه ابن عابدين وعلق عليها فقال:

طلاق الغضبان ثلاثة أقسام:

أحدها :أن يحصل له مبادء الغضب بحيث لا يتغير عقله، ويعلم ما يقول ويقصده، وهذا لا إشكال فيه.

الثانى :أن يبلغ النهاية، فلا يعلم ما يقول ولا يريده، فهذا لا ريب أنه لا ينفذ شىء من أقواله.

الثالث :من توسط بين المرتبتين بحيث لم يصر كالمجنون، فهذا محل النظر والأدلة تدل على عدم نفوذ أقواله.

ثم قال ابن عابدين :والذى يظهر لى أن كلا من المدهوش والغضبان لا يلزم فيه أن يكون بحيث لا يعلم ما يقول، بل يكتفى فيه بغلبة الهذيان واختلاط الجد بالهزل كما هو المفتى به فى السكران . .ثم قال :فالذى ينبغى التعويل عليه فى المدهوش ونحوه: إناطة الحكم بغلبة الخلل فى أقواله وأفعاله الخارجة عن عادته، فما دام فى حال غلبة الخلل فى الأقوال والأفعال لا تعتبر أقواله وإن كان يعلمها ويريدها، لأن هذه المعرفة والإرادة غير معتبرة لعدم حصولها عن إدراك صحيح كما لا تعتبر من الصبى العاقل (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۲۹، ص ۱۸، مادة "طلاق")

[1] کما مرّ تفصیل القصد والشعور عن امداد الفتاویٰ۔

پس دیانۃً یعنی اللہ اور اس کے درمیان تو معاملہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر ہے۔ [1]

جہاں تک اس کا دعویٰ قضاءً معتبر ہونے کا تعلق ہے، تو اس کے لیے مندرجہ ذیل اُمور ملحوظ رہنا ضروری ہیں:

(1)...... سب سے پہلے تو یہ ضروری ہے کہ شوہر یہ دعویٰ کرے کہ طلاق کے وقت میں مغلوبُ العقل تھا، اور میری زبان سے طلاق کا لفظ اسی حالت میں نکل گیا تھا۔

(2)...... پھر دو معتبر مرد یا ایک معتبر مرد اور دو معتبر عورتیں یہ گواہی دیں کہ طلاق کے الفاظ کہتے وقت مغلوبُ العقل ہونے کی علامات اُس میں موجود تھیں، مثلاً بہکی بہکی باتیں کرنا، افعال میں بے ڈھنگا پن ظاہر ہونا۔

(3)...... اگر طلاق کے وقت اس شخص پر مذکورہ کیفیت طاری ہونے کے متعلق مذکورہ تفصیل کے مطابق گواہ موجود نہیں، تو اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ اس شخص کی نمبر۲ میں مذکورہ مغلوب العقل ہونے کی علامات اس واقعہ سے پہلے کم از کم ایک مرتبہ معروف تھیں اور یہ شخص حلفیہ بیان بھی دے کہ طلاق کے الفاظ کہتے وقت وہ مغلوبُ العقل تھا۔

(4)...... اگر نہ تو طلاق کے الفاظ زبان سے کہتے وقت مذکورہ تفصیل کے مطابق مغلوب العقل ہونے کی علامت کے گواہ موجود ہیں، اور نہ ہی اس واقعہ سے پہلے مذکورہ شخص کے مغلوب العقل ہونے کی کیفیت معروف ہے، تو پھر شوہر کی طرف سے قضاءً نہ یہ مغلوب العقل ہونے کا دعویٰ معتبر ہوگا، اور نہ اس کے حلف کا اعتبار

---

[1] وهـذا فى الجنون الدائم المطبق، أما الجنون المتقطع ، فإن حكم طلاق المبتلى به منـوط بـحاله عند الطلاق، فإن طلق وهو مجنون لم يقع، وإن طلق فى إفاقته وقع لكمال أهليته .وقـد ألـحق الفقهاء بالمجنون النائم، والمغمى عليه ، والمبرسم ، والمدهوش ، وذلک لانـعدام أهلية الأداء لديهم ولحديث النبى -صـلى الله عليه وسلم -رفع القلم عن ثلاثة) وحديث :لا طـلاق ولا عتاق فى إغلاق (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۹، ص ۱۵ ، مادة ”طلاق“)

ہوگا۔ [1]

---

[1] فاذاعلمت ذلک علمت التسوية فی الحكم بين طلاق المجنون وبين طلاق من ذكر والحكم فی المجنون اذاعرف انه جن مرة فطلق وقال عاودنی الجنون فتكلمت بذالک وأنامجنون ان القول قولهٗ بيمينهٖ وان لم يعرف بالجنون مرة لم يقبل قوله كمافی الخانية والتتارخانية وغيرهما فظهرلک من هٰذاان المدهوش ان عرف منه الدهش مرة فالقول قولهٗ بيمينهٖ وان لم يعرف لم يقبل قولهٗ قضاءً الاببينة اذ الثابت بالبينة كالثابت عيانا امادياناً فيقبل لانه اخبربنفسه فاغتنم هٰذا التحرير فانه مفرد (الفتاویٰ الكاملية صفحه۲۸ ،كتاب الطلاق ،مكتبه خانية پشاور)

رجل عرف بالجنون وادعت زوجته أنه طلقها ثلاثاً فی حال اعتد له وزعم الطلاق حال إصابة الجنون ولا يعلم ذلک إلا من جهته فالقول له وفی السير الكبيران إن لم يعلم ذلک إصابة فالقول لها وإن علم فله وإن شهدوا أنهم رأوه مجنوناً مرة فالقول له وكذا لو قال طلقت وأنا نائم فالقول له وفی المنتقی أنه لا يقبل *ولو ادعی امرأة فی يد غيره وقال طلقتها وأنا مجنون فالقول له إن علم جنونه (الفتاویٰ البزازية، ج۳، ص ۲۷، كتاب الطلاق)

قال: ولو ادعت امرأة على زوجها أنه طلقها ثلاثا، وقال الزوج :أصابنی برسام أو وجع أذهب عقلی أو جنون، فكان ذلک منی فی هذه الحالة فإن لم يعرف أن ذلک أصابه فالقول قولها، وإن عرف أن ذلک أصابه فالقول قوله، فإن شهد الشهود أنهم رأوه مجنونا مرة، فالقول قوله أيضا لأن الجنون له صار معهودا بهذه الشهادة، ومتى كانت الإضافة إلى حالة معهودة تنافی الفرقة كان مقبول القول فی ذلک مع يمينه.

وكذلک لو قال :طلقتها وأنا نائم، فالقول قوله ها هنا؛ لأن حال النوم حال معهود لكل واحد، كحالة الصغر فإضافته إلى تلک الحالة تكون إنكارا معنى

(شرح السير الكبير للسرخسی،ص ۲۰۲۲، ۲۰۲۳، باب مايصدق فيه الرجل من الردة فلا تبين منه امرأته ومالا يصدق)

وفی البحر عن الخانية :رجل عرف أنه كان مجنونا فقالت له امرأته :طلقتنی البارحة فقال :أصابنی الجنون ولا يعرف ذلک إلا بقوله كان القول قوله .اهـ (رد المحتار، ج۳ص ۲۴۳، كتاب الطلاق،مطلب فی تعريف السكران وحكمه)

حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

سوال ہٰذا میں اس مدہوشیت کے متعلق خود زوج کا کوئی دعویٰ مذکور نہیں،سواگر وہ اس کا مدعی نہیں بلکہ مقر ہوش کا ہے،تب تو پدرِ زوج کا دعویٰ کوئی چیز نہیں،اور حکم مدہوشیت کا احتمال ہی نہیں،اوراگر وہ بھی اس کا دعویٰ کرتا ہے،تو چونکہ یہ امر خلافِ ظاہر ہے،اس لئے اس کا دعویٰ مسموع نہیں ہوسکتا ہے،ورنہ ہر مطلِق ایسا ہی دعویٰ کرسکتا ہے، بلکہ اس کے اعتبار کے لیے یہ شرط ہے کہ اُس کی یہ حالت دوسرے عام دیکھنے والوں کو بھی ظاہر اور محسوس ہوتی ہو،خواہ عین وقت پر یہ حالت طاری ہوئی ہو،خواہ اس وقت مشتبہ ہو،مگر پہلے سے طاری ہونا معروف ومعلوم عند عامۃ الناس ہو اور زوال اس کا متیقن نہ ہوا ہو،اوراس اخیر صورت میں حلف بھی زوج سے لیا جاتا ہے۔ ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

....

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ **دلیل ذلک کله مافی ردالمحتار فی البحر عن الخانیة عرف انه کان مجنونافقالت امرأته طلقنی البارحة فقال اصابنی الجنون ولایعرف ذلک الا بقوله کان القول قوله اھ ج ۲ ص ۶۹۹.**

اور یہاں یہ شرط مفقود ہے بلکہ اس کے خلاف کی دلیل موجود ہے، یعنی ذی ہوش ہونے کے قرائن جو کہ سوال میں مذکور ہیں، اسلئے یہ دعویٰ غیر مقبول ہے(بوادرالنوادر ص۲۳۴وامدادالفتاویٰ جلد۲صفحہ۴۰۹، کتاب الطلاق، باب ایقاع الطلاق، مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم کراچی)

علامہ ظفراحمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

پس جب کوئی شخص طلاق کے بعد مغلوب العقل ہونے کا دعویٰ کرے، اس کے قبول ہونے کے لیے سب سے اول شرط یہ ہے کہ طلاق دینے کے وقت غلبۂ عقل اور دہش کی جو علامتیں اوپر مذکور ہوئی ہیں یعنی بہکی بہکی باتیں کرنا، افعال میں بے ڈھنگا پن ظاہر ہونا وغیرہ وغیرہ پائی گئی ہوں اور وہ یہ دعویٰ کرے کہ میری زبان سے طلاق کا لفظ بے خبری میں نکل گیا تھا، میں نے اس کا ارادہ وقصد نہ کیا تھا اور نہ مجھے شعور تھا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں، دوسرے یہ کہ واقعہ طلاق سے پہلے بھی اس کو ایسا واقعہ پیش آ چکا ہو کہ وہ غصہ میں خارج از عقل ہوجاتا ہو اور لوگ اس کو جانتے ہوں، اس صورت میں قاضی شرعی شوہر سے قسم لے کر اس کی بات کو قبول کرے اور عدمِ وقوعِ طلاق کا حکم کردے اور اگر پہلے کبھی اس کو ایسا واقعہ پیش نہیں آیا یا آیا مگر لوگ نہیں جانتے کہ غصہ میں یہ شخص خارج از عقل ہوجاتا ہے تو اس صورت میں قاضی بدون دو گواہوں کے شوہر کا یہ دعویٰ قبول نہ کرے کہ میں مغلوب العقل تھا(امدادالاحکام جلد۲صفحہ۵۶۴، کتاب الطلاق، باب ایقاع الطلاق، فصل فی طلاق المریض والصبی والسکران، مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم، کراچی)

اور ایک مقام پر تحریر فرماتے ہیں:

یہ تو صحیح ہے کہ مدہوش کی طلاق واقع نہیں ہوتی، لیکن اوّلاً اس کی تحقیق ضروری ہے کہ وہ مدہوش ہے یا نہیں؟ یعنی جو حالت سوال میں لکھی ہے اگر اس کو کم از کم دو ثقہ اور شناخت رکھنے والے آدمیوں نے معائنہ کر کے تجویز کیا ہو کہ یہ شخص مدہوش ملحق بالمجنون ہے تب مدہوش ہونا ثابت ہوگا اور اگر یہ معائنہ اس وقت ہوا ہو جس وقت کہ اس نے طلاق دی ہے تب تو یہ دو گواہ کسی حاکم یا محکم کے سامنے گواہی دیدیں اس پر عدمِ وقوع کا حکم ہوجائے گا اور اگر طلاق کے واقعہ سے قبل معائنہ ہوا ہو تو معائنہ پر گواہی لینے کے بعد خاوند سے قسم بھی لی جاوے کہ اس وقت اس کا ہوش ٹھکانے نہ تھا تب عدمِ وقوع کا حکم دیا جائے؛ بدون یمین اور بینہ کے عدمِ وقوع کا فتویٰ دینا درست نہیں(امدادالاحکام جلد۲صفحہ۴۴۱، کتاب الطلاق، باب ایقاع الطلاق، مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم، کراچی)

اور حضرت مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

اگر آپ کی جنونی کیفیت پہلے سے لوگوں میں مشہور تھی اور آپ حلفیہ بیان دیں کہ بوقتِ طلاق آپ پر یہی

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہائے کرام کی کتب میں بھی اس سے ملتی جلتی تفصیل پائی جاتی ہے۔ ؎

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾ جنونی کیفیت طاری تھی تو طلاق نہیں ہوئی اور اگر آپ کا جنون پہلے سے لوگوں میں معروف نہیں تھا تو اگر دو معتبر مرد یا ایک معتبر مرد اور دو معتبر عورتیں یہ شہادت دیں کہ بوقتِ طلاق آپ کی جنونی کیفیت تھی تو طلاق نہیں ہوئی۔

اگر آپ کا جنون پہلے سے لوگوں میں معلوم نہیں اور وقتِ طلاق میں جنونی حالت طاری ہونے پر تفصیلِ مذکور کے مطابق دو معتبر گواہ بھی نہیں تو تین طلاقیں واقع ہوگئیں (احسن الفتاویٰ جلد۵ صفحہ۱۶۳، کتاب الطلاق، مطبوعہ: ایچ ایم سعید، کمپنی، کراچی)

؎ فصل :قال أحمد، في المغمى عليه إذا طلق، فلما أفاق علم أنه كان مغمى عليه، وهو ذاكر لذلك، فقال :إذا كان ذاكرا لذلك، فليس هو مغمى عليه، يجوز طلاقه .وقال، في رواية أبي طالب، في المجنون يطلق، فقيل له بعدما أفاق :إنك طلقت امرأتك .فقال :أنا أذكر أني طلقت، ولم يكن عقلي معي .فقال :إذا كان يذكر أنه طلق، فقد طلقت .فلم يجعله مجنونا إذا كان يذكر الطلاق، ويعلم به .وهذا، والله أعلم، في من جنونه بذهاب معرفته بالكلية، وبطلان حواسه، فأما من كان جنونه لنشاف أو كان مبرسما، فإنه يسقط حكم تصرفه، مع أن معرفته غير ذاهبة بالكلية، فلا يضره ذكره للطلاق، إن شاء الله تعالى (المغني لابن قدامة، ج٧، ص ٣٧٨،كتاب الطلاق، فصل المغمى عليه إذا طلق)

المريض إذا هذى لمرضه فطلق زوجته في حال هذيانه ثم أفاق فأنكر فلا يلزمه ولا في القضاء إلحاقا له بالمجنون قال مالك ويحلف أنه ما شعر بما وقع منه وتقدم إطلاق الباجي وتقييد ابن رشد له بشهادة البينة بذهاب عقله أما لو قال وقع مني شيء ولم أعقله فإنه يلزمه لقيام القرينة على كذبه(شرح مختصر خليل للخرشي، ج٤، ص ٣٣،باب الطلاق، فصل أركان الطلاق)

(فرع) ولو طلق المريض وقد ذهب عقله من المرض فأنكر ذلك، وقال :لم أعقل حلف ولا شيء عليه، قاله مالك في الموازية وكذلك نقله عنه في العتبية إلا أنه قال ثم صح فأنكر وزعم أنه لم يكن يعقل، قاله في التوضيح، وقال ابن عرفة ابن رشد إنما ذلك إن شهد العدول أنه يهذي ويختل عقله وإن شهدوا أنه لم يستنكر منه شيء في صحة عقله فلا يقبل قوله ولزمه الطلاق، قاله ابن القاسم في العشرة، انتهى .هكذا نقل ابن عرفة تقييد ابن رشد وأما الباجي فأبقاه على إطلاقه، قاله ابن عرفة وهذا الفرع غير الفرع الذي يأتي في كلام المصنف (مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ج٤، ص ٤٣،كتاب الطلاق، فصل في اركان الطلاق)

فإذا طلق في حال جنونه لم يلزمه وإذا طلق في حال إفاقته لزمه وإن شهد شاهدان على رجل أنه طلق امرأته فقال طلقت في حال جنوني أو مرض غالب على عقلي فإن قامت له بينة على مرض غلب على عقله في الوقت الذي طلق فيه سقط طلاقه وأحلف ما طلق وهو يعقل، وإن قالت امرأته قد كان في يوم كذا في أول النهار مغلوبا على عقله وشهد الشاهدان على الطلاق فأثبتا أنه كان يعقل حين طلق لزمه الطلاق لأنه قد يغلب على عقله في اليوم ويفيق وفي الساعة ويفيق، وإن لم يثبت شاهدا الطلاق أنه كان يعقل حين طلق أو شهد الشاهدان على الطلاق وعرف أن قد كان في ذلك اليوم

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

تنبیہ

فقہائے کرام کی بعض عبارات اور بعض اردو فتاویٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ صورت میں شوہر سے قسم یا گواہ دونوں حالتوں میں مسلمان قاضی یا حَکَم (جس کو فریقین نے اپنے اس قضیے کے فیصلے کا باختیارِ خود ثالث مقرر کیا ہے) لے گا، غیر قاضی یا غیر حَکَم کے سامنے قسم کھالینے یا گواہ قائم کردینے اور اس کے فیصلہ کردینے سے کچھ نہ ہوگا، اور وہ قضاءً مغلوب العقل نہیں مانا جائے گا (کذا فی امداد الاحکام جلد۲ صفحہ۵۶۴، کتاب الطلاق، باب ایقاع الطلاق، فصل فی طلاق المریض والصبی والسکران، مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم، کراچی) [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ مغلوبا على عقله أحلف ما طلق وهو يعقل والقول قوله، وإن شهدا عليه بالطلاق ولم يثبتا أيعقل أم لا؟ وقال هو كنت مغلوبا على عقلى فهو على أنه يعقل حتى يعلم ببينة تقوم أنه قد كان فى مثل ذلك الوقت يصيبه ما يذهب عقله أو يكثر أن يعتريه ما يذهب عقله فى اليوم والأيام فيقبل قوله لأن له سببا يدل على صدقه (كتاب الام للشافعى، ج ۵، ۲۷۰، أبواب متفرقة فى النكاح والطلاق وغيرهم، من لا يقع طلاقه من الأزواج)

[1] الشهادة لا تصير حجة ملزمة إلا بقضاء القاضى فتختص بمجلس القضاء (بدائع الصنائع، ج۶ ص۲۷۷، كتاب الشهادت، فصل فى شرائط ركن الشهادة)

الشهادة لم تكن ملزمة بدون القضاء (المبسوط للسرخسى، ج۱۰ و۱۷۸، كتاب الاستحسان)

أما الشهادة فى غير مجلس القاضى غير ملزمة كذا قاله قاضى خان (حاشية الشلبى علىٰ تبيين الحقائق، ج۴ ص۲۱۴، كتاب الشهادت، باب ما يشترط للشهادة فى ثبوت الولادة والبكارة وعيوب النساء)

قيدنا بتحليف الحاكم لأنهما لو (اصطلحا على أن يحلف عند غير قاض ويكون بريئا فهو باطل) لأن اليمين حق القاضى مع طلب الخصم ولا عبرة باليمين ولا نكول عند غير القاضى (الدرالمختار مع ردالمحتار، ج۵ ص ۵۴۸، كتاب الدعوىٰ، سبب الدعوىٰ)

القضاء ملزم بنفسه، والشهادة غير ملزمة بنفسها، حتى ينضم إليها القضاء (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱۲، ص۲۲۸، مادة "تعجيل")

طريق كل شىء ما يوصل إليه، حكما كان أو غيره. وعليه فإن طريق الحكم: ما يثبت به الحق موضوع النزاع والخصومة. وهذا لا يكون إلا بالبينة، أو الإقرار، أو النكول عن حلف اليمين.

يستوى فى هذا حكم الحكم، وحكم القاضى. فإن قام الحكم على ذلك كان حجة موافقة للشرع. وإلا كان باطلا (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱۰، ص۲۴۳، مادة "تحكيم")

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

لیکن غور کرنے سے خیال ہوتا ہے کہ ایک تو مشائخِ حنفیہ نے عورت کو طلاق کے معاملہ میں قاضی کی طرح فرمایا ہے، جس کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ عورت کو شوہر کے خلافِ ظاہر دعویٰ پر عمل کرنا جائز نہیں، اور یہ مطلب نہیں کہ عورت ہر حیثیت سے قاضی کے قائم مقام ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ امداد الاحکام میں ہے:

اس پر تنبیہ ضروری ہے کہ شوہر سے قسم یا گواہ دونوں حالتوں میں قاضی شرعی یا حکم لے گا، غیر قاضی حکم کے سامنے قسم کھالینے یا گواہ قائم کردینے اور اس کے فیصلہ کردینے سے کچھ نہ ہوگا، نہ بیوی اس کے لیے حلال ہوگی نہ وہ شرعاً مدہوش مانا جائے گا (امداد الاحکام جلد۲ صفحہ ۵۶۴، کتاب الطلاق، باب ایقاع الطلاق، فصل فی طلاق المریض والصبی والسکران، مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم، کراچی)

[1] والمرأة كالقاضى إذا سمعته أو أخبرها عدل لا يحل لها تمكينه هكذا اقتصر الشارحون وذكر فى البزازية وذكر الأوزجندى أنها ترفع الأمر إلى القاضى فإن لم يكن لها بينة يحلفه فإن حلف فالإثم عليه اهـ(البحر الرائق، ج۳ص۲۷۷، كتاب الطلاق، باب الفاظ الطلاق)

والمرأة كالقاضى إذا سمعته أو أخبرها عدل لا يحل له تمكينه (ردالمحتار، ج۳ص ۲۵۱، كتاب الطلاق، باب صريح الطلاق)

والتأكيد خلاف الظاهر، وعلمت أن المرأة كالقاضى لا يحل لها أن تمكنه إذا علمت منه ما ظاهره خلاف مدعاه .اهـ(ردالمحتار، ج۳ص ۳۰۵، كتاب الطلاق، باب الكنايات)

(قوله :لم يصدق قضاء) أى بل ديانة لأن الله تعالى عالم بسره لكن لا يسع المرأة أن تقيم معه لأنها كالقاضى لا تعرف منه إلا الظاهر بحر عن المبسوط(ردالمحتار، ج۳ص ۴۴۵، كتاب الطلاق، باب الخلع)

وإذا لم يصدق فى القضاء لا يسع المرأة أن تقيم معه(فتح القدير، ج۴ص ۷۹، كتاب الطلاق، باب تفويض الطلاق، فصل فى الاختيار)

ولا يسع المرأة إذا سمعت ذلك أن تقيم معه لأنها مأمورة باتباع الظاهر كالقاضى(المبسوط للسرخسى، ج۶ص ۸۰، كتاب الطلاق،باب ما تقع به الفرقة مما يشبه الطلاق)

وكل ما لا يدينه القاضى فيه فكذلك المرأة إذا سمعت منه أو شهد به شاهدا عدل لا يسعها أن تدين الزوج فيه لأنها لا تعرف منه إلا الظاهر كالقاضى(المبسوط للسرخسى، ج۶ص ۸۲، كتاب الطلاق،باب ما تقع به الفرقة مما يشبه الطلاق)

أما البينة فليست حجة بنفسها كالإقرار وحجيتها تحصل بحكم القاضى لأن الشهادة خبر فهو محتمل للصدق والكذب وبحكم القاضى يسقط احتمال الكذب ويكون دليلا للدعوى .وبما أن الإقرار حجة فى نفسه والبينة لم تكن حجة فى نفسها فإذا أثبت وقوع الإقرار فى غير مجلس القاضى يكون الإقرار المذكور موجبا للإلزام بعكس الشهادة إذ لو ثبت وقوع الشهادة فى غير حضور القاضى فلا يكون وقوعها موجبا للإلزام "البحر "(دررالحكام فى شرح مجلةالاحكام، ج۴ ص۶۲۷،الكتاب السادس عشر القضاء،الفصل الرابع، المادة"۱۸۱۷" اذا اقرالمدعى عليه الزمه القاضى)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور دوسرے شہادت ویمین کے حجتِ ملزمہ ہونے کے لئے مجلسِ قضاء کو جو ضروری قرار دیا گیا ہے۔
اس کی بظاہر وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ غیر قاضی کو قوتِ نافذہ حاصل نہیں ہوتی، اس لئے عورت کی طرف سے منازعت ومخاصمت اس کے بغیر عادتاً ختم نہیں ہوتی، اور مجلسِ قضا کے بغیر یہ عورت پر حجتِ ملزمہ نہیں بنتی، نہ یہ کہ فی نفسہٖ یمین اور اخبارِ عدلین کسی درجہ میں بھی عورت کے حق میں حجت اور اطمینان کا باعث نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ عورت پر عدمِ وقوعِ طلاق کا حکم لازم کرنے اور عورت کی طرف سے پیش آمدہ قطع خصومت کے لئے تو مجلسِ قضاء ضروری ہوگی۔

لیکن اگر عورت ان ذرائع سے مطمئن ہو کر فیما بینہا وبین اللہ اپنے حق میں عدمِ وقوعِ طلاق کا خود سے التزام کرلے، اور منازعت وخصومت ختم کرنے کے لیے آمادہ ہوجائے، تو پھر مجلسِ قضا ضروری نہیں۔

اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ عورت کو اگر کسی طریقہ سے شوہر کے مغلوب العقل ہونے کا یقین یا ظنِ غالب ہوجائے، اور وہ اس وجہ سے شوہر سے طلاق کے معاملہ میں منازعت وخصومت نہ کرے، تو پھر بعض صورتوں میں عورت کو شوہر سے حلف لینا ضروری نہ ہوگا، اور اسی طرح بعض صورتوں میں قاضی یا حَکَم کی موجودگی بھی ضروری نہیں ہوگی۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ (ویقبل قوله إن ادعاه) وأنكرته (الدر المختار)
(قوله ويقبل قوله إلخ) قال الخير الرملي في حواشي المنح :لم يذكر أهو بيمينه وكذلك صاحب البحر والنهر والكمال، ولم أره لأحد، وينبغي على ما هو المعتمد أن يكون بيمينه إذا أنكرته الزوجة، وأما إذا لم تنكره فلا يمين عليه اللهم إلا إذا اتهمه القاضي .اهـ .(قوله إن ادعاه وأنكرته) أي ادعى الاستثناء ، ومثله الشرط كما في الفتح وغيره .وقيد بإنكارها لأنه محل الخلاف إذ لو لم يكن له منازع فلا إشكال في أن القول قوله كما صرح به في الفتح.
قلت :لكن في التتارخانية عن الملتقط إذا سمعت المرأة الطلاق ولم تسمع الاستثناء لا يسعها أن تمكنه من الوطء اهـ أي فيلزمها منازعته إذا لم تسمع (ردالمحتار، ج٣ص ٣٦٩، كتاب الطلاق، باب التعليق، مطلب فيمن لو ادعى الاستثناء وأنكرته الزوجة)
وقال الحنفية :معنى الديانة أنه يجوز للمفتي أن يفتيه بعدم وقوع الطلاق .أما القاضي فلا يجوز له تصديقه، ويقضي عليه بالوقوع؛ لأنه خلاف الظاهر، بلا قرينة، والمرأة كالقاضي، لا يحل لها تمكينه من نفسها (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢١ ص ٩٩، مادة "ديانة")

چنانچہ شوہر سے طلاق کا تلفظ سرزد ہوتے وقت مغلوب العقل ہونے کی علامات کا عورت نے خود سے مشاہدہ کیا ہو، جس کی وجہ سے شوہر کے مغلوبُ العقل ہونے کے دعویٰ کی صداقت کا عورت کو یقین یا غالب گمان ہو، تو عورت کو شوہر سے قسم لینا شرعاً ضروری نہیں ہوگا۔

گویا کہ عورت کا خود سے مشاہدہ کرنا اور اس کی وجہ سے شوہر کے مغلوبُ العقل ہونے کے دعویٰ پر یقین واطمینان حاصل ہوجانا گواہوں کی گواہی کے قائم مقام ہوگا۔

(اور پیچھے نمبر۲ میں گزر چکا ہے کہ جب بوقتِ طلاق مغلوبُ العقل ہونے کا گواہوں سے ثبوت ہوجائے تو شوہر پر حلف ضروری نہیں ہوتا)

اسی طرح اگر عورت نے خود سے شوہر کے مغلوبُ العقل ہونے کی علامات کا مشاہدہ تو نہ کیا ہو لیکن عورت کو اخبارِ عدل سے شوہر کے بوقتِ طلاق مغلوبُ العقل ہونے کا یقین اور اس پر اطمینان حاصل ہوجائے، اور اس وجہ سے عورت شوہر کے ساتھ خصومت نہ کرے، تو اس صورت میں عورت کو شوہر کا دعویٰ قبول کرنے کے لیے مجلسِ قضاء میں حاضر ہونا ضروری نہیں ہوگا۔ [1]

اور اسی طرح عورت کو اگر اس واقعہ سے پہلے کم از کم ایک مرتبہ شوہر کے مغلوبُ العقل ہوجانے کا (اپنے مشاہدے یا اخبارِ عدل سے) علم ویقین حاصل ہو، اور شوہر عورت کے سامنے حلف اُٹھالے، جس سے عورت کو اطمینان حاصل ہوجائے تو بھی مجلسِ قضاء ضروری نہیں ہوگی، اور عورت کا قاضی وحکم کی غیر موجودگی میں شوہر سے حلف لے لینا کافی ہوگا۔ [2]

---

[1] امداد الاحکام جلد۴ صفحہ ۶۵، کتاب الدعویٰ والشہادات والقضاء میں علامہ ظفر احمد عثمانی صاحب رحمہ اللہ نے وراثت کے ایک مسئلہ میں بالغ ورثاء کو رضامندی سے مجلسِ قضاء کے بغیر گواہوں کے بیان پر اپنے حصہ میں عمل کرنے کا اختیار دیا ہے۔
اس تقریر سے کئی ظاہری تعارضات مرتفع اور شبہات زائل ہوجاتے ہیں۔

[2] جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارات سے عورت کا گھر میں شوہر سے حلف لے لینے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

وفی المجتبی عن صدر القضاة فی شرح الجامع الصغیر إذا قال: لم أنو الطلاق فعلیه الیمین إن ادعت الطلاق، وإن لم تدع یحلف أیضا حقا لله تعالى ن قال أبو نصر قلت لمحمد بن سلمة یحلفه الحاكم أم هی تحلفه قال یكتفی بتحلیفها إیاه فی منزله فإذا حلفته فحلف فهی امرأته وإلا رافعته إلى القاضی، وإن نكل عن الیمین عنده فرق بینهما اھ (البحر الرائق، ج۳ص ۳۲۲، کتاب الطلاق، باب الکنایات فی الطلاق)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

البتہ مذکورہ صورتوں میں اگر عورت شوہر کے دعوے کی منکر ہو، خواہ اُس کو شوہر کی بات پر اعتماد ہو یا نہ ہو (لانہٗ امرٌ خفی لا یبتنی علیه الحکم)

تو پھر یمین وشہادت کے لیے مجلسِ قضاء (او مایقوم مقامه کالحَکَم) ضروری ہوگی۔

کیونکہ اس کے بغیر منازعت وخصومت ختم نہ ہوگی۔

نیز عورت اگر اپنے سامنے گواہ پیش ہونے یا شوہر سے حلف لینے کے بعد دوبارہ مجلسِ قضا میں مقدمہ دائر کرے، تو اس کو یہ حق بھی حاصل ہوگا۔

اسی طرح شوہر عورت کے سامنے قسم سے انکار کرنے کے بعد دوبارہ مجلسِ قضا سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے۔[1]

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

(تتوقف الأقسام) الثلاثة تأثيرا (على نية) لـلاحتمال والقول له بيمينه فى عدم النية ويكفى تحليفها له فى منزله، فإن أبى رفعته للحاكم فإن نكل فرق بينهما مجتبى (الدرالمختار مع ردالمحتار ج۳ص ۳۰۰، ۳۰۱، كتاب الطلاق، باب الكنايات)

(قوله بيمينه) فاليمين لازمة له سواء ادعت الطلاق أم لا حقا لله تعالى ط عن البحر (قوله فإن نكل) أى عند القاضى لأن النكول عند غيره لا يعتبر ط (ردالمحتار ج۳ص ۳۰۰، ۳۰۱، كتاب الطلاق، باب الكنايات)

(قوله بيمينه) اليمين لازمة له سواء ادعت الطلاق أم لا حقا لله تعالىٰ، بحر (قوله ويكفى تحليفها له) اللام زائدة وهو مصدر مضاف الى الفاعل قال أبو نصر سألت محمد بن سلمة أيحلفه الحاكم أم هى تحلفه قال يكتفى بتحليفها اياه فى منزله، واذا حلفته فحلف فهى امرأته والا رفعته الى القاضى، فان نكل عن اليمين فرق بينهما، بحر (قوله فان نكل) اى عند القاضى لان النكول عند غيره لايعتبر (حاشية الطحطاوى على الدرالمختار، ج۲ ص ۱۳۴، كتاب الطلاق، باب الكناية)

[1] إن لم يكن الاستحلاف الأول بين يدى القاضى، فالقاضى يستحلفه ثانياً؛ لأن اليمين عند غير القاضى غير معتبرة؛ لأن المعتبر يمين قاطعة للخصومة، وإن كان الاستحلاف الأول من القاضى لا يحلفه ثانياً؛ لأن اليمين الأولى وقعت معتبرة؛ لأنها وقعت قاطعة للخصومة (المحيط البرهانى، ج۸ص ۱۷۵، كتاب القضاء، الفصل الخامس والعشرون: فى اليمين)

يحلف القاضى لو لم يكن الحلف الأول عند القاضى إذ اليمين عند غير القاضى لا تعتبر إذ المعتبر يمين قاطعة للخصومة واليمين عند غير القاضى غير قاطعة ولو كان الحلف الأول من القاضى لا يحلف ثانياً (جامع الفصولين، جزء ۱، صفحه ۱۱۶، كتاب الدعوىٰ)

﴿3﴾

سکران کی طلاق

سکر اور سکران کی تعریف

سکر کو بھی فقہائے اصولیین نے عوارضِ اہلیت میں شمار کیا ہے، لیکن عوارضِ اہلیت کی دوسری قسم یعنی عوارضِ مکتسبہ میں اس کو شمار کیا ہے۔

کیونکہ سکر بھی عادتاً اختلالِ عقل کا سبب ہوا کرتا ہے، اس کا تقاضا یہ تھا کہ سکران کی طلاق واقع نہ ہو۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سکران سے مراد وہ شخص ہے جس کی عقل نشہ کرنے کی وجہ سے اتنی مغلوب ومختل ہو چکی ہو کہ اسے زمین وآسمان اور مرد وعورت وغیرہ کی تمیز وشعور باقی نہ رہے یعنی اس کا علم وشعور بالکلیہ مفقود ہو جائے، جبکہ صاحبین و دیگر ائمہ کے نزدیک سکران سے مراد وہ ہے جس کے کلام میں اختلال واختلاط (بے ہودگی، بے ربط اور ہذیان) غالب ہو؛ اور اکثر مشائخِ حنفیہ نے صاحبین کی تعریف کو مختار و مفتیٰ بہ قرار دیا ہے (کیونکہ سکر کی تعریف اس پر بھی صادق آتی ہے، اگرچہ وہ سکر کا انتہائی درجہ نہ ہو اور مغلوب العقل ہونے کی ظاہری دلیل بھی یہی ہے، فقہائے کرام نے مغلوبُ العقل ہونے کی تعریف بھی اسی علامت سے کی ہے، **کما مر فی طلاق المجنون**)

اس کے علاوہ فقہائے کرام کی تصریحات سے واضح ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سکر کے لئے کامل زوالِ عقل کو، جس میں شعور بالکلیہ منعدم ہو، جو ضروری قرار دیتے ہیں، وہ وجوبِ حد کے ساتھ خاص ہے (کیونکہ حدود کے باب میں نقص وشبہ سے بچا جاتا ہے) جہاں تک حد کے علاوہ باقی احکام کا تعلق ہے مثلاً سکران کے تصرفات کا نافذ نہ ہونا تو اس کے لیے امام

ابوحنیفہ کے نزدیک بھی نشہ کی وہی تعریف ہے جو صاحبین کے نزدیک ہے؛ بہرحال صاحبین کے قول کو مفتیٰ بہ قرار دینے اور امام ابوحنیفہ کا مذکورہ قول حدود کے باب تک محدود ہونے کی دونوں جہتوں سے اس بارے میں شبہ نہیں رہتا کہ سکران مختلطُ الکلام درحقیقت مغلوبُ العقل میں داخل ہے، وہ الگ بات ہے کہ اس کی طلاق کو کسی اور وجہ سے معتبر قرار دیا جائے، کما سیجئ۔ [1]

(1)...... السكر هو غيبة العقل من خمر او مايشبه حتى يختلط الكلام ويحصل الهذيان (اصول الفقه ،ص ۱۰۰ ،للشيخ محمد الخضرى)

(2)...... وفسر السكر فى أصول الفقه بأنه غلبة سرور فى العقل (العناية شرح الهداية، ج۵ص ۳۶۸، كتاب السرقة، باب مالايقطع فيه ومالا يقطع)

(3)...... وفى التلويح، وهى حالة تعرض للإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة إليه فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحسنة والقبيحة اهـ ومعلوم أنه لا حاجة إلى قوله المميز إلخ، والله تعالى أعلم (التقرير والتحبير علىٰ تحرير الكمال بن الهمام، ج۲ ص ۱۹۴ ،المقالة الثانية فى أحوال الموضوع، الباب الأول فى الأحكام،فصل فى بيان أحكام عوارض الأهلية،النوع الثانى،السكر من عوارض الأهلية المكتسبة)

(4)...... وحده اختلاط الكلام أى :حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر، والصحو (وزاد أبو حنيفة -رحمه الله تعالى -أن لا يعرف

---

[1] اس سے اور مابعد میں آنے والی عبارات سے مغلوبُ العقل کے بارے میں جو تفصیل اور معیار پہلے مجنون اور غضبان کی بحث میں بیان کیا جاچکا ہے، بشمول علامہ شامی رحمہ اللہ کی تحقیق کے، اُن سب کی تائید ہوتی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مخصوص احکام کی اہلیت نہ ہونے کے لیے مغلوبُ العقل کا اتنا درجہ کافی ہے کہ کلام میں اختلاط واختلال کا غلبہ ہو، خواہ اہلیت کا عارض کوئی بھی ہو، اور ساتھ ہی اس غلط فہمی کا ازالہ بھی ہوتا ہے کہ مغلوبُ العقل ہونے کے لیے بالکلیہ زوالِ عقل وذہابِ عقل یا انعدامِ شعور ضروری نہیں، جیسا کہ بعض لوگوں نے غضبان کی اقسامِ ثلاثہ کی بحث میں حافظ ابنِ قیم کے کلام سے سمجھ لیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ محمد رضوان

الأرض من السماء لوجوب الحد فقط) (التوضيح فى حل غوامض التنقيح، مع شرح التلويح،ج۲ص ۳۷۲، القسم الثانى ، فصل الامور المعترضة على الاهلية ،العوارض المكتسبة من نفسه ، السكر)

(5)...... (قوله أو سكران) السكر :سرور يزيل العقل فلا يعرف به السماء من الأرض .وقال :بل يغلب على العقل فيهذى فى كلامه، ورجحوا قولهما فى الطهارة والأيمان والحدود .وفى شرح بكر :السكر الذى تصح به التصرفات أن يصير بحال يستحسن ما يستقبحه الناس وبالعكس .لكنه يعرف الرجل من المرأة قال فى البحر :والمعتمد فى المذهب الأول نهر . قلت :لكن صرح المحقق ابن الهمام فى التحرير أن تعريف السكر بما مر عن الإمام إنما هو السكر الموجب للحد، لأنه لو ميز بين الأرض والسماء كان فى سكره نقصان وهو شبهة العدم فيندرء به الحد وأما تعريفه عنده فى غير وجوب الحد من الأحكام فالمعتبر فيه عنده اختلاط الكلام والهذيان كقولهما .ونقل شارحه ابن أمير حاج عنه أن المراد أن يكون غالب كلامه هذيانا، فلو نصفه مستقيما فليس بسكر فيكون حكمه حكم الصحاة فى إقراره بالحدود وغير ذلك لأن السكران فى العرف من اختلط جده بهزله فلا يستقر على شىء ، ومال أكثر المشايخ إلى قولهما، وهو قول الأئمة الثلاثة واختاروه للفتوى لأنه المتعارف، وتأيد بقول على -رضى الله عنه -إذا سكر هذى رواه مالك والشافعى، ولضعف وجه قوله ثم بين وجه الضعف فراجعه .وبه ظهر أن المختار قولهما فى جميع الأبواب فافهم (ردالمحتار، ج۳ ص ۲۳۹، كتاب الطلاق، مطلب فى تعريف السكران﴾

(6)...... (والسكران من لا يفرق بين) الرجل والمرأة و (السماء والأرض.

وقالا :من يختلط كلامه) غالبا، فلو نصفه مستقيما فليس بسكران بحر

(الدرالمختار)

(قوله والسكران إلخ) بيان لحقيقة السكر الذى هو شرط لوجوب الحد فى شرب ما سوى الخمر من الأشربة، ولما كان السكر متفاوتا اشترط الإمام أقصاه درء ا للحد، وذلك بأن لا يميز بين شىء وشىء ؛ لأن ما دون ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو، نعم وافقهما الإمام فى حق حرمة القدر المسكر من الأشربة المباحة فاعتبر فيها اختلاط الكلام، وهذا معنى قوله فى الهداية :والمعتبر فى القدر المسكر فى حق الحرمة ما قالاه إجماعا أخذا بالاحتياط اهـ :وذكر فى الفتح أنه ينبغى أن يكون قوله كقولهما أيضا فى السكر الذى لا يصح ردته فيما دونه مع أنه يجب للحدود، وكذا فى الذى لا تصح معه الردة، إذ لو اعتبر فيه أقصاه لزم أن تصح ردته فيما دونه مع أنه يجب أن يحتاط فى عدم تكفير المسلم، والإمام إنما اعتبر أقصى السكر للاحتياط فى درء السكر واعتبار الأقصى هنا خلاف الاحتياط، هذا حاصل ما فى الفتح.

قلت :لكن ينبغى أن تصح ردته فيما دون الأقصى بالنسبة إلى فسخ النكاح؛ لأن فيه حق العبد، وفيه العمل بالاحتياط أيضا كما لا يخفى

(ردالمحتار ج۴ص ۴۱، كتاب الحدود، باب حد الشرب المحرم)

(7)...... قال فى التحرير:وحده اختلاط الكلام والهذيان، وزاد ابوحنيفة رحمه الله تعالىٰ فى السكر الموجب للحد كونه لايميز بين الاشياء ولايعرف الارض من السماء، اذ لوميز ففيه نقصان وهو شبهة العدم فيندرئ به، واما فى غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا

اختلاط الکلام حتی لایرتد بکلمة الکفر معه ولایلزمه الحد بالاقرار بما یوجبه (شرح شرح المنارلعلامة ابن عابدین شامی، ص ۲۶۱،النوع الثانی:العوارض المکتسبة)

(8)...... فحد السکر الذی یتعلق به الحد عند أبی حنیفة أن لا یعرف الأرض من السماء ، ولا الأنثی من الذکر، ولا نفسه من حمار، وعند أبی یوسف ومحمد أن یختلط کلامه، فلا یستقر فی خطاب، ولا جواب، واعتبر العرف فی ذلک، فإن من اختلط کلامه بالشرب یسمی سکران فی الناس، وتأید ذلک بقوله تعالی (لا تقربوا الصلاة وأنتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون)وأبو حنیفة -رحمه الله -اعتبر النهایة، فقال فی الأسباب الموجبة للحد تعتبر النهایة کما فی السرقة، والزنا، ونهایة السکر هذا أن یغلب السرور علی عقله حتی لا یمیز شیئا عن شیء .

وإذا کان یمیز بین الأشیاء عرفنا أنه مستعمل لعقله مع ما به من السرور، ولا یکون ذلک نهایة السکر، وفی النقصان شبهة العدم، والحدود تندرء بالشبهات، ولهذا، وافقهما فی السکر الذی یحرم عنده الشرب إذ المعتبر اختلاط الکلام؛ لأن اعتبار النهایة فیه یندرء بالشبهات، والحل، والحرمة یؤخذ فیهما بالاحتیاط، وأید هذا ما روی عن ابن عباس -رضی الله عنهما -قال :من بات سکرانا بات عروس الشیطان، فعلیه أن یغتسل إذا أصبح، وهذا إشارة إلی أن السکران من لا یحس بشیء مما یصنع به، وأکثر مشایخنارحمهم الله علی قولهما(المبسوط للسرخسی،ج۲۴ص۳۰، کتاب الاشربة)

(9)...... فعند أبی حنیفة السکران من النبیذ الذی یحد هو الذی لا یعقل منطقا قلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من المرأة ولا الأرض من السماء وقالا :هو الذی یهذی ویختلط کلامه غالبا، فإن کان نصفه مستقیما فلیس

بسكران؛ لأنه السكران فى العرف وإليه مال أكثر المشايخ وله أن يؤخذ فى أسباب الحدود بأقصاها درء ا للحد ونهاية السكران يغلب السرور على العقل فيسلبه الميز بين شىء وشىء وما دون ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو، والمعتبر فى القدح المسكر فى حق الحرمة ما قالاه بالإجماع أخذا بالاحتياط وفى الخانية وبقولهما أفتى المشايخ وفى فتح القدير واختاروه للفتوى لضعف دليل الإمام (البحر الرائق، ج٥ص٣٠، كتاب الحدود)

(10)...... (قوله والسكران الذى يحد) لسكره من غير الخمر عند أبى حنيفة (هو الذى لا يعقل منطقا لا قليلا ولا كثيرا .ولا يعقل الرجل من المرأة) زاد فى الفوائد الظهيرية :ولا الأرض من السماء (وقالا :هو الذى يهذى ويخلط) وبه قال الأئمة الثلاثة .ولما لم يذكر الخلاف فى الجامع الصغير ذكره المصنف .والمراد أن يكون غالب كلامه هذيانا، فإن كان نصفه مستقيما فليس بسكران فيكون حكمه حكم الصحاة فى إقراره بالحدود وغير ذلك، لأن السكران فى العرف من اختلط كلامه جده بهزله فلا يستقر على شىء (وإليه مال أكثر المشايخ) واختاروه للفتوى لأن المتعارف إذا كان يهذى يسمى سكران وتأيد بقول على :إذا سكر هذى (ولأبى حنيفة أنه يؤخذ فى أسباب الحدود بأقصاها درء ا) بدليل الإلزام فى شهادة الزنا أن يقول كالميل فى المكحلة وفى السرقة بالأخذ من الحرز التام لأن فيما دون ذلك شبهة الصحو فيندرء الحد.

وأما فى ثبوت الحرمة فما قالا فاحتاط فى أمر الحد وفى الحرمة، وإنما اختاروا للفتوى قولهما لضعف وجه قوله وذلك أنه حيث قال تؤخذ فى أسباب الحدود بأقصاها فقد سلم أن السكر يتحقق قبل الحالة التى عينها

وأنه تتفاوت مراتبه و كل مرتبة هى سكر، والحد إنما أنيط فى الدليل الذى أثبت حد السكر بكل ما يسمى سكرا لا بالمرتبة الأخيرة منه، على أن الحالة التى ذكر قلما يصل إليها سكران فيؤدى إلى عدم الحد بالسكر (فتح القدير، ج۵ص۳۱۲،۳۱۳، كتاب الحدود، باب حد الشرب)

(11)...... (ولأبى حنيفة أن الحدود يؤخذ فى أسبابها بأقصاها درء ا للحد، ونهاية السكر أن يغلب السرور على العقل فيسلبه التمييز بين شىء وشىء، وما دون ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو) يعنى أنه إذا كان يميز بين الأشياء عرفنا أنه مستعمل لعقله مع ما به من السرور فلا يكون ذلك نهاية فى السكر وفى النقصان شبهة العدم، والحدود تندرء بالشبهات، ولهذا وافقهما فى السكر الذى يحرم عنده القدح المسكر أن المعتبر فيه هو اختلاط الكلام لأن اعتبار النهاية فيما يندرء بالشبهات والحل والحرمة يؤخذ بالاحتياط، وهذا معنى قوله (والمعتبر فى القدح المسكر فى حق الحرمة ما قالاه بالإجماع أخذا بالاحتياط) لأنه لما اعتقد حرمة القدح الذى يلزم الهذيان واختلاط الكلام عنده يمتنع عنه، فلما امتنع عنه وهو الأدنى فى حد السكر كان ممتنعا عن الأعلى فيه وهو ما قاله أبو حنيفة (العناية شرح الهداية، ج ۵ص۳۱۳، ۳۱۴، باب حد الشرب)

(12)...... (وجه) قولهما :شهادة العرف والعادة فإن السكران فى متعارف الناس اسم لمن هذى وإليه أشار سيدنا على -رضى الله عنه -بقوله :إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وحد المفترى ثمانون وأبو حنيفة عليه الرحمة يسلم ذلك فى الجملة، فيقول :أصل السكر يعرف بذلك لكنه اعتبر فى باب الحدود ما هو الغاية فى الباب احتيالا للدرء المأمور به بقوله

-صلى الله عليه وسلم -ادرء وا الحدود ما استطعتم ولا يعرف بلوغ السكر غايته إلا بما ذكر، والله عز وجل أعلم (بدائع الصنائع، ج۵ص۱۱۸، كتاب الاشربة، حد شرب الخمر وحد السكر)

(13)...... ثم بين حد السكران بقوله بأن زال عقله وهو أن لا يعرف الأرض من السماء ولا الرجال من النساء ولا يعرف شيئا وهذا عند أبى حنيفة -رحمه الله -وقالا هو من يهذى ويخلط جده بهزله ولأنه هو السكران فى العرف ألا ترى إلى ما يروى عن على -رضى الله عنه -أنه قال إذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفترى ثمانون سوطا.

وله أن الحد عقوبة فتعتبر النهاية فى سببه احتيالا للدرء ونهاية السكر أن يغلب السرور على العقل فيسلب التمييز أصلا وما دونه لا يخلو عن شبهة الصحو ألا ترى إلى قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون)عبر عن الصحو بعلم ما يقولون فكان السكر ضده وهو عدم العلم بما يقولون وعلى قولهما أكثر المشايخ والمعتبر القدر المسكر فى حق الحرمة ما قالاه بالاتفاق للاحتياط فى الحرمات (تبيين الحقائق، ج۳ص۱۹۸، كتاب الحدود، باب حد الشرب)

(قوله وعلى قولهما أكثر المشايخ) قال الكمال وإنما اختاروا للفتوى قولهما لضعف وجه قوله وذلک أنه حيث قال يؤخذ فى أسباب الحدود بأقصاها فقد سلم أن السكر يتحقق قبل الحالة التى عينها وأنه تتفاوت مراتبه وكل مرتبة هى سكر .اهـ (حاشية الشلبى علىٰ تبيين الحقائق، ج۳ص۱۹۸، كتاب الحدود، باب حد الشرب)

(14)...... (وأما) حد السكر عنده (فى غير وجوب الحد من الأحكام

فالمعتبر عنده أيضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر معه) أى مع اختلاط الكلام (ولا يلزمه الحد بالإقرار بما يوجب) الحد عنده قال المصنف وإنما اختاروا للفتوى قولهما لضعف وجه قوله وذلك أنه حيث قال يؤخذ فى أسباب الحدود بأقصاها فقد سلم أن السكر يتحقق قبل الحالة التى عينها وأنه يتفاوت مراتبه وكل مرتبة هى سكر .والحد إنما أنيط فى الدليل الذى أثبت حد السكر بما يسمى سكرا لا بالمرتبة الأخيرة منه على أن الحالة التى ذكر قلما يصل إليها سكران فيؤدى إلى عدم الحد بالسكر هذا ولا يخفى أن اختلاط الكلام أو عدم التمييز بين الأشياء ليس نفس السكر وإنما هو علامة (التقرير والتحبيرعلى تحرير الكمال بن الهمام، ج۲ص۱۹۴،المقالة الثانية فى أحوال الموضوع، الباب الأول فى الأحكام،فصل فى بيان أحكام عوارض الأهلية،النوع الثانى،السكر من عوارض الأهلية المكتسبة)

(15)...... ذهب المالكية والشافعية والحنابلة وصاحبا أبى حنيفة وغيرهم إلى أن السكران هو الذى يكون غالب كلامه الهذيان، واختلاط الكلام، لأن هذا هو السكران فى عرف الناس وعاداتهم، فإن السكران فى متعارف الناس اسم لمن هذى، وإليه أشار الإمام على رضى الله عنه بقوله : إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۵،ص۲۳،مادة " الأشربة")

سکران کی طلاق

حنفیہ نے غیر عاقل کی طلاق کے عدمِ وقوع کا حکم لگایا ہے اور چونکہ مغلوبُ العقل سکران کے لیے بھی ظاہری سبب کے درجہ میں حقیقی غیر عاقل ہونا ثابت ہے، جیسا کہ اس کی (اختلاطِ اقوال کی) تعریف سے ظاہر ہے، اس کا تقاضا یہ تھا کہ سکران کی طلاق واقع نہ ہو۔

یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی جائز چیز مثلاً دواء وغیرہ کے استعمال کی وجہ سے نشے میں مبتلا ہو

یا زبردستی کسی حرام نشے میں مبتلا کر دیا گیا ہو اور پھر اسی نشے کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو ایسی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ [1]

اور اسی وجہ سے امام طحاوی، امام کرخی، امام زفر اور محمد بن سلمۃ کے نزدیک ناجائز نشہ کرنے والے کی طلاق واقع نہیں ہوتی، امام احمد کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے، اور شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، جس کو مزنی نے اختیار کیا ہے، اور تابعین کی ایک جماعت مثلاً عمر بن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس، ابوثور، اسحاق، اور ربیعہ وغیرہ کا بھی یہی مذہب قرار دیا گیا ہے۔ [2]

---

[1] لیکن اگر شوہر ایسی حالت کا دعویٰ کرے تو اس دعویٰ کے معتبر ہونے میں وہی تفصیل ہوگی جو مغلوب العقل کے بارے میں پیچھے گزر چکی ہے، اور اسی کے ساتھ شوہر کے ذمہ یہ بھی ضروری ہوگا کہ وہ مغلوبُ العقل ہونے کے سبب کا (جو کہ یہاں سُکر ہے) جائز طریقہ سے ہونا ثابت کرے۔

[2] وأما السكران، فإن كان غير متعد بسكره، كما إذا سكر مضطرا، أو مكرها أو بقصد العلاج الضروری إذا تعين بقول طبيب مسلم ثقة، أو لم يعلم أنه مسكر، لم يقع طلاقه بالاتفاق، لفقدان العقل لديه كالمجنون دون تعد، هذا إذا غاب عقله أو اختلت تصرفاته، وإلا وقع طلاقه.

وإن كان متعديا بسكره، كأن شرب الخمرة طائعا بدون حاجة، وقع طلاقه عند الجمهور رغم غياب عقله بالسكر، وذلک عقابا له، وهو مذهب سعيد، وعطاء، ومجاهد، والحسن، وابن سيرين، والشعبی، والنخعی، وغيرهم.

وذكر الحنابلة عن أحمد روايتين :الأولى :بوقوع طلاقه كالجمهور، اختارها أبو بكر الخلال والقاضی .والثانية :بعدم وقوع طلاقه، اختارها أبو بكر عبد العزيز، وهو قول عند الحنفية أيضا اختاره الطحاوی والكرخی، وقول عند الشافعية، وقد روی ذلک عن عثمان -رضی الله تعالى عنه -وهو مذهب عمر بن عبد العزيز، والقاسم، وطاوس، وربيعة، وغيرهم(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢٩، ص ١٦ ،مادة "طلاق")

وأما طلاق السكران :فالجمهور من الفقهاء على وقوعه .وقال قوم :لا يقع، منهم المزنی وبعض أصحاب أبی حنيفة .والسبب فی اختلافهم :هل حكمه حكم المجنون، أم بينهما فرق؟ .

فمن قال هو والمجنون سواء، إذ كان كلاهما فاقدا للعقل ;ومن شرط التكليف العقل قال :لا يقع. ومن قال :الفرق بينهما أن السكران أدخل الفساد على عقله بإرادته ;والمجنون بخلاف ذلک، ألزم السكران الطلاق، وذلک من باب التغليظ عليه .واختلف الفقهاء فيما يلزم السكران بالجملة من الأحكام وما لا يلزمه، فقال مالک :يلزمه الطلاق والعتق والقود من الجراح والقتل، ولم يلزمه النكاح ولا البيع .وألزمه أبو حنيفة كل شیء .وقال الليث :كل ما جاء من منطق السكران فموضوع عنه، ولا يلزمه طلاق ولا عتق ولا نكاح ولا بيع ولا حد فی قذف، وكل ما جنته جوارحه فلازم له، فيحد فی الشرب والقتل والزنی والسرقة .وثبت عن عثمان بن عفان -رضی الله عنه -أنه

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

نیز فقہائے کرام نے سکران کی طلاق کے مجتہد فیہ ہونے کی وجہ سے قاضی کی طرف سے عدمِ وقوع کے فیصلے کو نافذ قرار دیا ہے۔

لیکن اکثر فقہائے کرام کے نزدیک ناجائز نشہ کرنے والے کی طلاق ایک دوسرے عارض کی وجہ سے واقع ہو جاتی ہے اور وہ عارض زجر و تنبیہ ہے؛ اور اسی وجہ سے وقوعِ طلاق کے قائلین نے سکران کو حقیقی غیر عاقل تسلیم کرتے ہوئے تقدیری طور پر عاقل قرار دیا ہے۔

(1)...... (ويقع طلاق كل زوج بالغ عاقل) ولو تقديرا بدائع، ليدخل السكران (الدرالمختار)

(قوله ليدخل السكران) أى فإنه فى حكم العاقل زجرا له، فلا منافاة بين قوله عاقل وقوله الآتى أو السكران(ردالمحتار، ج٣ص ٢٣٥، كتاب الطلاق،ركن الطلاق)

(2)...... ان طلاق المجنون والسكران ليس بواقع ظاهرة. ولااختلاف فى الأول عندعلمائنا والثانى مختلف فيه ففى الهداية وطلاق السكران واقع ، واختيارالكرخى والطحاوى رحمه الله انه لايقع (اعلاء السنن جلد ١١ صفحه١٧٥)

(3)...... ومن قال :لا يجب الحد فى هذه الأشربة، وهو الفقيه أبو جعفر وشمس الأئمة السرخسى -رحمهما الله تعالى -يقول :لا تنفذ تصرفاته؛ لأن نفاذ التصرف كان للزجر فإذا لم يجب الحد عندهما زجرا لا تنفذ تصرفاته (الفتاوىٰ الهندية، ج٥ص ٤١٥،كتاب الاشربة، الباب الثانى فى المتفرقات، تصرفات السكران)

(4)...... وهو اختيار الكرخى والطحاوى؛ لأن الإيقاع بالقصد الصحيح

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ كان لا يرى طلاق السكران، وزعم بعض أهل العلم أنه لا مخالف لعثمان فى ذلك من الصحابة.وقول من قال :إن كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه ليس نصا فى إلزام السكران الطلاق لأن السكران معتوه ما، وبه قال داود، وأبو ثور، وإسحاق وجماعة من التابعين -أعنى :أن طلاقه ليس يلزم .-وعن الشافعى القولان فى ذلك، واختار أكثر أصحابه قوله الموافق للجمهور، واختار المزنى من أصحابه :أن طلاقه غير واقع (بداية المجتهد و نهاية المقتصد، ج٣، ص ١٠٢، كتاب الطلاق، الباب الثانى فى المطلق الجائز الطلاق)

وليس فيه ذلك كالنائم وهذا؛ لأن شرط صحة التصرف العقل وقد زال فصار كزواله بالبنج والدواء (مجمع الانهر، ج ا ص ۳۸۵، کتاب الطلاق ،الطلاق البدعی علی نوعین)

(5)...... "وطلاق السكران واقع "واختيار الكرخي والطحاوى رحمهما الله انه لا يقع وهو أحد قولى الشافعى رحمه الله لأن صحة القصد بالعقل وهو زائل العقل فصار كزواله بالبنج والدواء .

ولنا أنه زال بسبب هو معصية فجعل باقيا حكما زجرا له حتى لو شرب فصدع وزال عقله بالصداع نقول إنه لا يقع طلاقه (الهداية فی شرح بداية المبتدی، ج ا ص ۲۲۴، كتاب الطلاق،فصل ويقع طلاق كل زوج)

(6)...... وإن كان للتداوى فلا (أى لايقع طلاقه)لعدمها(اى المعصية) وعن هذا قلنا إذا شرب الخمر فتصدع فزال عقله بالصداع فطلق لا يقع لأن زوال العقل مضاف إلى الصداع لا إلى الشراب كذا فى فتح القدير (البحرالرائق، ج۳ص ۲۶۶، كتاب الطلاق، طلاق السكران)

(7)...... (قوله نعم لو زال عقله بالصداع) لأن علة زوال العقل الصداع والشرب علة العلة، والحكم لا يضاف إلى علة العلة إلا عند عدم صلاحية العلة، وتمامه فى الفتح .هذا، وقد فرض المسألة فى الفتح والبحر فيما إذا شرب خمرا فصدع .ويخالفه ما فى الملتقط :لو كان النبيذ غير شديد فصدع فذهب عقله بالصداع لا يقع طلاقه، وإن كان النبيذ شديدا حراما فصدع فذهب عقله يقع طلاقه .اهـ.

فقد فرق بين ما إذا كان بطريق محرم وغير محرم كما ترى فتأمل (ردالمحتار، جلد۳صفحه ۲۴۰، كتاب الطلاق، طلب فى تعريف السكران وحكمه)

(8)...... (قوله أو سكران) السكر :سرور يزيل العقل فلا يعرف به السماء من الأرض .وقال :بل يغلب على العقل فيهذى فى كلامه، ورجحوا قولهما فى الطهارة والأيمان والحدود .وفى شرح بكر :السكر الذى تصح به التصرفات أن يصير بحال يستحسن ما يستقبحه الناس وبالعكس .لكنه يعرف الرجل من المرأة قال فى البحر :والمعتمد فى المذهب الأول نهر . قلت :لكن صرح المحقق ابن الهمام فى التحرير أن تعريف السكر بما مر عن الإمام إنما هو السكر الموجب للحد، لأنه لو ميز بين الأرض والسماء كان فى سكره نقصان وهو شبهة العدم فيندرء به الحد وأما تعريفه عنده فى غير وجوب الحد من الأحكام فالمعتبر فيه عنده اختلاط الكلام والهذيان كقولهما (ردالمحتار،جلد۳صفحه ۲۳۹،كتاب الطلاق، طلب فى تعريف السكران وحكمه)

(9)...... ولم يوقع الشافعى طلاق السكران واختاره الطحاوى والكرخى (الدرالمختار)

(قوله واختاره الطحاوى والكرخى) وكذا محمد بن سلمة، وهو قول زفر كما أفاده فى الفتح (ردالمحتار،جلد۳صفحه ۲۴۱،كتاب الطلاق، طلب فى تعريف السكران وحكمه)

(10)...... ولو كان المطلق سكران وعند الشافعى فى قول واحمد فى رواية لا يقع طلاقه وهو قول الكرخى والطحاوى ،لانه يعتمد على صحة العقل وهو زائل فصار كما لوزال بدواء او بنج ،واختيار ابى الفضل الكرمانى أن الفتوىٰ عليه (عينى شرح الكنز جلد ۱ صفحه ۲۳۴)

(11)...... نفذ الحكم بعدم وقوع طلاق السكران لاختلاف الصحابة فيه (جامع الفصولين ،الفصل الثانى فى القضاء فى المجتهد فيه)

بوقتِ ضرورت سکران کی طلاق کا عدمِ وقوع

گزشتہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوچکی کہ بہت سے فقہائے کرام اور حنفیہ کے مشہور قول کے مطابق ناجائز طریقے پر نشہ کرنے والا شخص اگر نشے کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدے، تو طلاق ہوجاتی ہے، اور اسی پر احناف کا فتویٰ چلا آرہا ہے۔

اور اس فتوے میں شوہر کے لیے زجر وتنبیہ کا عنصر بھی شامل ہے، جو متعدد فتنوں سے حفاظت کا باعث ہے۔

لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ نشے کی حالت میں طلاق دینے کی صورت میں آج کل کے حالات میں بعض اوقات صرف طلاق دینے والا ہی نہیں بلکہ بیوی اور پورے خاندان کو شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑجاتا ہے اور زوجین کی جدائیگی کے بعد بچوں پر بھی غیر معمولی بُرے اثرات مرتب ہوتے ہیں اور بعض جگہوں پر مقدمہ بازی، لڑائی جھگڑے اور قتل وغارت گری کی بھی نوبت آجاتی ہے۔

اور ان حالات میں وقوعِ طلاق کا حکم لگانے میں مشکلات کا احساس کئی اہلِ علم حضرات کررہے ہیں؛ اور طلاقِ سکران کا مسئلہ کیونکہ مجتہَد فیہ مسئلہ ہے۔

اس لیے اس موقع پر یہ کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ علت جس کی بنیاد پر یہ قول اختیار کیا گیا تھا، موجودہ حالات میں اپنے تمام تر ثمرات کے ساتھ بعض حالات میں مفقود ہوسکتی ہے۔

اس لیے مخصوص حالات میں اُن فقہائے احناف کے قول کو اختیار کرنے کی ضرورت ہے، جن کے نزدیک سکران کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ [1]

---

[1] مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

مسئلہ صرف دلائل کے قوی اور کمزور ہونے کا نہیں، دلائل ہر دو گروہ کے پاس ہیں اور ایسے ہیں کہ ان

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اب یہاں طلاقِ سکران کے مسئلہ کے دو رُخ ہو جاتے ہیں، اگر تو سکرانِ محظور کی طلاق کے نفاذ کے قول کو اختیار کرنے سے واقعتاً زوج کو تنبیہ اور زجر ہوتی ہو اور بیوی بھی اپنے اس نشہ کرنے والے شوہر سے نجات چاہتی ہو اور زوجین میں تفریق کرا دینا حکمت اور مصلحت کے مطابق ہو، جس کا فیصلہ مفتی مسئلہ مذکورہ کے حالات کا جائزہ لے کر کر سکتا ہے تو سکرانِ محظور کی طلاق کے نفاذ کا قول اختیار کیا جانا چاہیے۔

لیکن اگر واقعہ مذکورہ تفصیل کے برعکس ہو اور سکرانِ محظور کے نفاذ کا قول کرنے سے زوج سے زیادہ اس کے بیوی بچوں کو زجر ہوتی ہو، اور بیوی کا شرعاً کوئی قصور بھی نہ ہو، یا زوجین میں تفریق کرا دینے سے دو خاندانوں میں کشیدگی اور فتنہ فساد کا خطرہ ہو یا زوجین کی اولاد کے بھٹک جانے اور صحیح تربیت نہ ہونے کا خطرہ ہو، زوجین دونوں اکھٹے رہنے کے خواہشمند ہوں اور ساتھ ہی زوج بھی اپنی غلطی یعنی نشہ کرنے پر نادم ہو اور آئندہ کے لیے نشہ کرنے کی غلطی سے

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

کو یکسر مسترد قرار نہیں دیا جا سکتا، بلکہ مسئلہ حالات و زمانہ کے تغیر اور اخلاقی اور سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے پیدا ہونے والے تقاضوں کا ہے، جو ملک ''دارالاسلام'' میں داخل ہو، وہاں اسلامی قانون نافذ ہو، شراب اور نشہ آور اشیاء کی پیدائش اور خرید و فروخت پر پابندی ہو اور ایسے جرائم پر شرعی حدیں جاری ہوتی ہوں، ایک عام آدمی بھی ان کی شناخت سے ناواقف نہ ہو اور کسی آدمی کے لیے کھلے بندوں شراب پینا ممکن نہ ہو، پھر اسلامی تعلیمات کے اثر سے جہیز کی لعنت نہ ہو، تعدد ازدواج کا رواج ہو، مطلقہ اور بیوہ کا نکاح کوئی پیچیدہ مسئلہ نہ ہو اور طلاق مرد کے بجائے عورت کے لیے سزا (نہ) بن جاتی ہو؛ وہاں شراب کی حد جاری کرنا تو عین قرینِ قیاس ہے ہی از راہِ سرزنش طلاق واقع کر دینا بھی بے جا نہیں، بلکہ جرم کے سدِ باب کے لیے عین مناسب ہی ہے! لیکن ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں جہاں نہ اسلامی قانون نافذ ہے، نہ شراب کوئی جرم ہے، نہ اس کی شناعت کماحقہٗ لوگوں پر عیاں ہے، اس کے کاروبار کی کھلی اجازت ہے اور مطلقہ عورتوں کا نکاحِ ثانی ہندو رسم رواج کے اثر سے ایک گمبھیر مسئلہ ہے، مناسب ہوگا کہ حالتِ نشہ کی طلاق واقع نہ قرار دی جائے، جیسا کہ فقہاء کے یہاں ایسے بہت سے احکام ہیں، جن میں دارالاسلام اور دارالحرب کا فرق کیا گیا ہے (جدید فقہی مسائل جلد ۳ صفحہ ۱۹۳، ۱۹۴، مطبوعہ: زمزم پبلشرز، کراچی)

ہر ملک میں ان تمام امور کا پایا جانا تو ضروری نہیں، بلکہ یہ کافی ہے کہ سکران کی طلاقِ ثلاث کا حکم لگانے کے بعد شوہر کے علاوہ بیوی وغیرہ کو سخت مشکلات کا سامنا ہو۔

بچنے کا پختہ ارادہ رکھتا ہو تو ان حالات میں سکرانِ محظور کی طلاق کے عدمِ نفاذ کے قول کو اختیار کر لینے کی گنجائش دینے کی ضرورت ہے۔ [1]

اور جبکہ احناف میں امام طحاوی، امام کرخی، امام زفر اور محمد بن سلمہ رحمہم اللہ کا قول بھی عدمِ وقوع کا ہے، اور امام احمد کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے، اور شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، جس کو مزنی نے اختیار کیا ہے، اور تابعین کی ایک جماعت مثلاً عمر بن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس، ابوثور، اسحاق، اور ربیعہ وغیرہ کا بھی یہی مذہب قرار دیا گیا ہے۔

اگر بوقتِ ضرورت اس قول کو اختیار کر لیا جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

اور ضرورت کے وقت اس قول کو لینا حنفی المسلک کے اہم ستونوں یعنی امام کرخی، امام طحاوی،

---

[1] اگر یہ کہا جائے کہ یہ فیصلہ تو مفتی پر چھوڑ دینا تو مشکل کام ہے، کیونکہ مفتی کو ہر واقعہ کی تحقیق کرنا مشکل ہے، اس لیے یا تو عمومی فتویٰ وقوعِ طلاق کا ہونا چاہیے، یا عدمِ وقوعِ طلاق کا؟

تو اس بارے میں عرض ہے کہ جس طرح اور متعدد مسائل میں مفتی کو مخصوص حالات میں ہی بوقتِ ضرورت دوسرے قول پر فتوے کی اجازت ہوتی ہے، اسی طرح کی نوعیت یہاں بھی ہے، جس کی فقہائے کرام سے بھی تصریح ملتی ہے۔

اور بعض اہلِ علم حضرات کا اس موقعہ پر یہ فرمانا کہ فتویٰ تو طلاقِ سکران کے وقوع پر ہی ہونا چاہیے، اور جہاں ضرورت ہو، وہاں طلاقِ ثلاث کے مسئلے کی طرح حلالۂ شرعیہ کی تجویز دی جانی چاہیے۔

تو اس سے بھی ہمیں اتفاق نہیں ہوسکا۔ کیونکہ طلاقِ ثلاث کے وقوع کا مسئلہ فقہائے اربعہ اور جمہور کے درمیان متفق علیہ ہے، اور اس کو مجتہد فیہ سمجھنا درست نہیں۔ جبکہ طلاقِ سکران کا مسئلہ مجتہد فیہ ہونے کے ساتھ ساتھ خود حنفیہ کے درمیان بھی مختلف فیہ ہے۔ لہٰذا طلاقِ سکران کے مسئلہ کو طلاقِ ثلاث پر قیاس کرنا درست معلوم نہیں ہوتا۔

پھر موجودہ دَور میں حلالۂ شرعیہ کی تجویز پر عمل کرنا اور کرانا آسان کام بھی نہیں۔ عام طور پر معاشرے میں طلاقِ ثلاثہ کے باوجود حلالۂ شرعیہ کی تجویز کو بروئے کار نہیں لایا جاتا، اور بے شمار لوگ جمہور فقہائے کرام کے موقف کے خلاف فتوے کا سہارا لے کر زندگی بھر ناجائز ازدواجی زندگی گزارتے رہتے ہیں، بلکہ اس فتوے کی خاطر مسلک ہی تبدیل کر دیتے ہیں۔

اور ہم نے بوقتِ ضرورت جو تجویز پیش کی ہے، وہ خارقِ اجماع تو کیا ہوتی؟ فقہ حنفی کے دائرہ سے بھی کلی طور پر خارج نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ محمد رضوان۔

فيفتى بما يقع عنده من المضارة وعدمها لأن المفتى إنما يفتى بحسب ما يقع عنده من المصلحة(ردالمحتار، ج۳ص۱۴۷، كتاب النكاح، باب المهر)

وكذا المفتى وينبغى أن يكون مطمح نظره إلى ما هو الأرفق والأصلح وهذا معنى قولهم :إن المفتى يفتى بما يقع عنده من المصلحة أى المصلحة الدينية لا مصلحته الدنيوية(ردالمحتار، ج۴ص۳۶۳، كتاب الوقف)

امام زفر و محمد بن سلمہ رحمہم اللہ کے قول کے ہوتے ہوئے ان شاء اللہ تعالیٰ خروج عن المذہب بھی نہیں کہلائے گا۔ [1]

اور اگر کوئی مفتی ضرورت و مصلحت یا دلیل کو راجح سمجھتے ہوئے اس کے مطابق فتویٰ دے، تو اس کو ایسا کرنا اور اس کے فتویٰ پر جس کو اطمینان ہو، اس کو عمل کرنا جائز ہے، جس کی تفصیل ہم نے دوسرے مقام پر ذکر کردی ہے۔

---

[1] شام کے قانون میں بھی ''سکران'' کی طلاق کے عدمِ وقوع کا حکم لگایا گیا ہے۔
اور اسلامک فقہ اکیڈمی ہند کے متعدد شرکاء کی رائے بھی یہی ہے، جیسا کہ ضمیمہ میں آتا ہے۔

طلاق السكران :السكران الذى وصل إلى درجة الهذيان وخلط الكلام، ولا يعى بعد إفاقته ما صدر منه حال سكره، لا يقع طلاقه باتفاق المذاهب إن سكر سكرا غير حرام۔ وهو نادر ــ كشرب مسكر للضرورة، أو للإكراه، أو لأكل بنج ونحوه ولو لغير حاجة عند الحنابلة؛ لأنه لا لذة فيه، فيعذر لعدم الإدراك والوعى لديه، فهو كالنائم.

أما السكران بطريق محرم ـ وهو الغالب ـ بأن شرب الخمر عالما به، مختارا لشربه، أو تناول المخدر من غير حاجة أو ضرورة عند الجمهور غيرا لحنابلة، فيقع طلاقه فى الراجح فى المذاهب الأربعة، عقوبة وزجرا عن ارتكاب المعصية، ولأنه تناوله باختياره من غير ضرورة.

وقال زفر والطحاوى من الحنفية، وأحمد فى رواية عنه، والمزنى من الشافعية وعثمان وعمر بن عبد العزيز :لا يقع طلاق السكران، لعدم توافر القصد والوعى والإرادة الصحيحة لديه، فهوزائل العقل كالمجنون، والنائم فاقد الإرادة كالمكره، فتصبح عبارته ملغاة لا قيمة لها، وللسكر عقوبة أخرى هى الحد، فلا مسوغ لضم عقوبة أخرى عليه، قال عثمان رضى الله عنه :ليس لمجنون ولا لسكران طلاق، وقال ابن عباس : طلاق السكران والمستكره ليس بجائز، وقال على :كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه.

وأخذ القانون فى سورية ومصر بهذا الرأى، نص قانون رقم (٢٥) لسنة (١٩٢٩) فى مصر على أنه لا يقع طلاق السكران ونص القانون السورى م (٨٩) على ما يلى:

١ ـ لا يقع طلاق السكران ولا المدهوش ولا المكره.

٢ ــ المدهوش :هو الذى فقد تمييزه من غضب أو غيره، فلا يدرى ما يقول(الفقه الاسلامى وادلتهٔ للزحيلى، ج٩ ص ٦٨٨٣،٦٨٨٤، القسم السادس، الباب الثانى، الفصل الاول، المبحث الثانى)

تنبیہ

اگر سکران کی طلاق کے عدمِ وقوع کا کسی ضرورت کی وجہ سے فتویٰ دیا جائے تو چونکہ اس کی اصل وجہ مغلوب العقل ہونا ہوگا، لہٰذا شوہر کی طرف سے بوجہ سکر مغلوب العقل ہونے کا دعویٰ معتبر ہونے کے لئے جو تفصیل پیچھے ذکر کی گئی (مثلاً اس کے افعال میں اختلاط وہذیانِ اقوال) وہ یہاں بھی ضروری ہوگی۔

فقط

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان

مورخہ: 11/شوال/1430ھ 01/اکتوبر2009ء بروز جمعرات

نظرِ ثانی واصلاح

5/صفرالمظفر/1437ھ۔18/نومبر/2015ء بروز بدھ

دارالافتاء والاصلاح ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

(ضمیمہ اولیٰ)

اہلِ علم حضرات کی آراء

(1)...... مولانا مفتی شیر محمد علوی صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء: جمیلی مدرسہ خدام اہل سنت تعلیم القرآن، لاہور، وسابق مفتی، جامعہ اشرفیہ، لاہور)

مبسملا ومحمدلا ومصلیا ومسلما

مکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

طالبِ خیر بخیر ہے، عرض آنکہ جناب کا مرسلہ رسالہ ''مجنون، غضبان اور سکران کی طلاق'' موصول ہوا، پڑھ کر مسرت ہوئی کہ اس مسئلہ کی تحقیق کی ضرورت تھی، کیونکہ بعض لوگ یہ کہہ دیا کرتے ہیں کہ غصہ میں طلاق واقع نہیں ہوتی، اور غصہ حرام ہے، وغیرہ۔

اللہ تعالیٰ جناب کی خدمات کو قبول فرماویں، اور اپنے اکابر کے مسلک ومشرب پر گامزن رہنے کی توفیق نصیب فرماویں۔ آمین۔

جواب میں تاخیر پر معذرت خواہ ہوں۔ **والعذر عند کرام الناس مقبول۔**

فقط والسلام مع الاکرام

شیر محمد علوی

۲۲/ ذیقعدہ/ ۱۴۳۱ھ

سابق مفتی جامعہ اشرفیہ، لاہور

دارالافتاء: جمیلی مدرسہ خدام اہل سنت تعلیم القرآن، کرم آباد، وحدت روڈ، لاہور

(2)......مولانا عبد القیوم حقانی صاحب زید مجدہٗ

(جامعہ ابو ہریرہ، برانچ پوسٹ آفس، خالق آباد، نوشہرہ سرحد)

محترم المقام حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

اللہ کرے مزاجِ گرامی بخیر وعافیت ہوں۔

گراں قدر علمی وتحقیقی کتابچہ باعثِ شرف صدور لایا، یادفرمائی پر بے حد ممنون اور شکر گزار ہوں، اللہ تعالیٰ نے آپ کو علمِ فقہ میں کافی دسترس عطا فرمایا ہے، وقتاً فوقتاً علمی، فقہی اور تحقیقی موضوعات پر آپ کی خدمات لائقِ صد تحسین اور قابلِ تبریک ہیں۔

اللہ تعالیٰ مزید توفیقِ رفیق فرماویں۔

''مجنون، غضبان اور سکران کی طلاق'' جامعہ کے مفتیانِ کرام کے حوالہ کیا، وہ تنقیدی نظر سے مطالعہ فرمائیں گے، از خود ہجومِ کار اور اسفار کی وجہ سے مکمل مطالعہ تو نہ کر سکا، البتہ بعض مندرجات نظر سے گزریں، تو دل سے دعائیں نکلیں، اللہ کریم آپ کی جملہ دینی خدمات کو قبولیت ومقبولیت سے نوازے۔ والسلام

عبد القیوم حقانی 08/اکتوبر/2010ء

(3)......مولانا مفتی زین العابدین صاحب زید مجدہٗ

(جامعہ ابو ہریرہ، برانچ پوسٹ آفس، خالق آباد، نوشہرہ سرحد)

محترمی ومکرمی حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ!

ماہنامہ ''التبلیغ'' کا علمی وتحقیقی سلسلہ نمبر ۱۹ مخدوم ومکرم حضرت مولانا عبد القیوم حقانی صاحب

نے بغرضِ استفادہ ومطالعہ کے لئے مرحمت فرمایا۔
بندہ اس کے تمام مندرجات سے متفق ہے، مجنون، غضبان اور سکران کی طلاق کے بارے میں آپ نے جو تحقیقات کر کے مسئلہ کو عقلی ونقلی دلائل کے ساتھ بیان کر کے مثالوں کے ساتھ وضاحت کر کے سیرِ حاصل بحث کی ہے، قابلِ صد ستائش ہے، کیونکہ اس مسئلہ میں بعض پہلو ایسے تھے، جو منتشر اور غیر منقح ہونے کی وجہ سے باعثِ تشویش تھے، غصے کی تیسری حالت جو حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ نے بیان فرمائی ہے کہ اس حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی، علامہ شامی نے اس پر بحث کی ہے، فرماتے ہیں:

لکن أشار فی الغایة إلی مخالفته فی الثالث حیث قال :ویقع الطلاق من غضب خلافا لابن القیم

مجنون کی طرح سکران بھی فاتر العقل ہے، لیکن مقدمہ طلاق میں اس کا یہ سکر، زجر اور توبیخ کی غرض سے غیر معتبر ہے، اور بجائے فاتر العقل کے قائم العقل قرار دیا گیا ہے۔

وفی التتارخانیة :طلاق السکران إذا سکر من الخمر أو النبیذ وهو مذهب أصحابنا (ردالمحتار، ج ۲ ص ۵۵۴)

والسلام۔زین العابدین۔جامعہ ابو ہریرہ، خالق آباد، نوشہرہ

(4)......مولانا مفتی محمد معاذ صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء دارالعلوم حنفیہ جامعۃ الحبیب۔چکوال)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محترمی ومکرمی حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب مدظلہ العالی

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

بعد از سلام عرض ہے کہ حضور والا کی نئی کاوش وتحقیق کا مظہر رسالہ ''مجنون، غضبان، سکران کی

طلاق موصول ہوا، یاد آوری کا شکریہ، جزاکم اللہ خیرا، ایدکم اللہ تعالیٰ بتائیدہٖ۔

بندہ اس مقالہ پر تبصرہ کا اہل نہیں ہے، تاہم ''الامر فوق الادب'' کے تحت اپنی اصلاح کے لئے چند گزارشات پیش خدمت ہیں ''ان کان صوابا فمن اللہ تعالیٰ وان کان خطاء فمنی ومن الشیطان الرجیم''

(۱)......مجنون، معتوہ، مبرسم، مدہوش وغیرہ کی تعریفات ص۱۰ پر ضمناً ومختلط انداز میں کی گئی ہیں، اگر بحث شروع کرنے سے پہلے ان کی تعریفات واضح کردی جاتیں، تو زیادہ مناسب ہوتا، استفادہ میں سہولت ہوتی۔ [۱]

(۲)......اس مرتبہ کمپوزنگ کی کچھ غلطیاں بھی رہ گئی ہیں، ان کی درستگی ہوجائے، تو اچھا ہے۔ [۲]

(۳)......ص۱۵، ۱۶ طلاق مخطی واقع قضاءً وغیر واقع فیما بینہ وبین اللہ لکھا ہے، لیکن دونوں صورتوں میں آئندہ کا لائحہ عمل ونفع ونقصان کی مزید وضاحت ہونی چاہئے تھی، البتہ صفحہ ۳۴ پر ضمناً لکھا ہے کہ ''مفتی کے لئے یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اگر اس سے کوئی مستفتی اپنی ذات کی حد تک اس مخصوص صورت کا حکم دریافت کرے، تو دیانت کے مطابق یہی اسے حکم بتلایا جائے گا'' انتہیٰ، بہرحال اس میں مزید تفصیل ہوجائے، تو اچھا ہے۔ [۳]

(۴)......ص۴۸ علامہ کیرانوی رحمہ اللہ تعالیٰ کے تبصرے سے اتفاق ہے، جیسا کہ آپ نے

---

[۱] یہ سب کیونکہ مختلف بیماریاں ہیں، جن کی تعریف میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے، اور آئے دن مختلف انواع تھوڑے بہت فرق کے ساتھ سامنے آتی رہتی ہیں، طب کی کتابوں میں ان کا ذکر ہے۔
نیز ان کی تعریفات کو محقق کرنے سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ جنون کی وہ کیفیت معلوم کی جائے کہ جو مبحوث فیہ مسئلہ (وقوعِ طلاق وعدمِ وقوع) کے مابین حدِ فاصل ہے، اور اسی کے لیے یہ سب جدوجہد کی گئی ہے، پھر ان کی تعریفات کی کیا ضرورت؟ محمد رضوان۔

[۲] ان اغلاط کی اصلاح کر لی گئی ہے، جزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔ محمد رضوان

[۳] طلاقِ مخطی کا مسئلہ چونکہ یہاں ضمناً ایک شبہ کے ازالہ کے لیے آیا ہے، اس حیثیت سے ہی ضمناً اس کو شامل کیا گیا ہے، اس کے تمام مالہٗ وماعلیھا زیرِ بحث نہیں ہیں؛ اس لیے تفصیل سے گریز کیا گیا۔ محمد رضوان

بھی اس کو ترجیح دی ہے، اور ص ۲۴ پر حاشیہ میں فتاویٰ محمودیہ سے جو نقل فرمایا ہے، اگر اس کے افعال مجنونانہ ہیں، تو اس میں بھی اس کو مجنون تصور کیا جاسکتا ہے، یہ بھی علامہ کیرانوی کے قول کے مطابق یا قریب قریب ہے، لیکن ص ۲۳ پر امداد المفتین ، امدادالاحکام اور فتاویٰ دارلعلوم کے جو حوالے نقل کئے ہیں، ان سے اس نظریئے کی تائید معلوم نہیں ہوتی، کیا یہ تعارض ہے یا سمجھ کا فرق؟ [1]

(۵)......ص ۴۹، ۵۰ پر ''مغلوب العقل ہونے کی کیفیت لوگوں میں مشہور ومعروف ہو، تو پھر یہ دعویٰ معتبر ہے'' اور حاشیہ میں بحوالہ امداد الفتاویٰ وغیرہ سے بھی یہی منقول ہے، مگر پہلے سے طاری ہونا معروف، معلوم عند عامۃ الناس ہو، اور زوال اس کا متیقن نہ ہو لیکن فتاویٰ کاملیہ وردالمحتار کی عبارت جو نقل کی گئی ہے، اس میں ہے ''اذا عرف انہ جن مرۃ الخ'' ''وان لم یعرف بالجنون مرۃ لم یقبل الخ'' ''فان شہد الشہود انہم رأوہ مجنونا مرۃ الخ'' ان عبارات سے بظاہر معلوم ہورہا ہے، کہ یہاں اردو کا مشہور ومعروف مراد نہیں، بلکہ عُرِف بمعنیٰ عُلم ہے، اور واقعۂ مرۃ واحدۃ میں شہرت عند عامۃ الناس کچھ ضروری نہیں ہوتی، جبکہ حاشیہ میں شہرت عند عامۃ الناس کی قید صراحتاً ہے، تو دونوں حوالوں میں تطبیق کیا ہوگی؟ [2]

(۶)......آخری گزارش انتہائی معذرت کے ساتھ، اس بات کو جانتے ہوئے کہ کھانے والا تو صرف اعتراض ہی کرسکتا ہے کہ مرچیں زیادہ ہیں یا نمک، یا سالن کچا ہے، لیکن اس کو نہیں معلوم کہ ہانڈی پکانے والے کو کن مشکلات ومحنتوں سے گزرنا پڑا ہے۔

بہرحال طالبِ علمانہ گزارش بلکہ جسارت ہے کہ جناب والا کا اندازِ تحریر وتحقیق اتنا بلند ودقیق

---

[1] اس سلسلہ میں بندہ اپنا اشکال آگے حاشیہ میں مع جواب نقل کرچکا ہے۔ محمد رضوان۔

[2] فقہائے کرام کی عبارات سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کے تلفظ سے قبل ایک مرتبہ جنون طاری ہونے کے واقعہ کا معروف ہونا کافی ہے، خواہ اس کو مشہور ومعروف ہونے کا نام دیا جائے، یا معلوم ہونے کا، البتہ وہ بات الگ ہے کہ اُس جنون کے طاری ہونے کے واقعہ کا ثبوت قضاءً شہادتِ شرعیہ سے ہوتا ہے، یا زوجہ کے خود مشاہدہ کرنے سے، جس پر رسالے کے صفحہ ۵۴ تا ۵۶ پر بحث کی گئی ہے۔

ہوتا ہے کہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ یاد آ جاتے ہیں، عمومی انداز دفع دخلِ مقدر کا ہوتا ہے، بسا اوقات پوری بحث ختم ہونے پر پتہ چلتا ہے کہ یہ بحث کیونکر چھیڑی گئی ہے، اور کبھی یقینی واضح خلاصہ بھی مشتبہ ہو جاتا ہے۔

جناب والا کے تحقیقی رسائل کو کماحقہٗ وہی سمجھ سکتا ہے یا تبصرہ کر سکتا ہے، جس کو اس مضمون پر مکمل دسترس اور ان کتب کی عبارات کا احاطہ واستحضار ہو، جن کے حوالے دیئے گئے ہیں، مبتدی یا متوسط درجہ کے مفتیانِ کرام کی ان کنوزِ دقیقہ تک رسائی مشکل ہو جاتی ہے۔ [1]

فقط والسلام مع الاحترام

دعا گو ودعا جو

محمد معاذ ۲۳/ ذوالحجہ/ ۱۴۳۱ھ

دارالافتاء جامعۃ الحبیب، چکوال

---

(5)......مولانا مفتی ابولبابہ شاہ منصور صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء: جامعۃ الرشید، احسن آباد، کراچی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

ماہنامہ ''التبلیغ'' (کا علمی وتحقیقی سلسلہ نمبر ۱۹) موصول ہوا، کام شروع کر دیا ہے، مکمل ہونے پر مطلع کر دیا جائے گا۔

والسلام

ابولبابہ شاہ منصور

بقلم محمد طاہر اٹکی

---

[1] بندہ ان شاءاللہ کوشش کرے گا کہ اندازِ تحریر کو افہام وتفہیم کے زیادہ قریب کیا جائے۔ جزاکم اللہ تعالیٰ۔ محمد رضوان

(6)......مولانا مفتی عبدالرؤف سکھروی صاحب زید مجدہٗ

(نائب مفتی، دارالافتاء، جامعہ دارالعلوم کراچی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مخدومی ومکرمی جناب مفتی رضوان صاحب زید مجدہم!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

امید ہے مزاجِ گرامی بخیر وعافیت ہوں گے۔

طلاقِ غضبان سے متعلق آپ کے رسالہ کا مطالعہ کیا، اس کا حاصل یہ سامنے آیا کہ:

ا......ص ۵، ۶ میں مغلوبُ العقل کی طلاق سے متعلق روایت کو ذکر کیا گیا ہے، اس کے بعد ص ۷، ۸ میں ان روایت کی روشنی میں فقہاء اصولیین کے بیان کردہ اصول کی وضاحت کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ عقل ایک امرِ باطن ہے، جس کے حقیقی وجود سے ہر شخص کا آگاہ ہونا متعذر رہے، لہٰذا اس کی پہچان کا مدار انسان سے صادر ہونے والے افعال پر رکھا گیا ہے۔

۲......ص ۹ تا ۱۴ (متن بمع حاشیہ) میں غیر عاقل افراد کی اقسام کی وضاحت کی گئی ہے، اس میں مقصود یہ ہے کہ کسی شخص کو مغلوبُ العقل قرار دینے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس حد تک مغلوبُ العقل ہو کہ اس میں علم وقصد دونوں کا فقدان ہو یا کسی ایک کا فقدان ہو، بلکہ اس کا مدار اس شخص کے ظاہری افعال پر ہے، اگر اس میں اختلالِ اقوال یا اختلالِ افعال غالب نہیں ہے، تو اس کو عاقل قرار دیا جائے گا، اگر اس میں اختلالِ اقوال یا افعال کا غلبہ ہے تو اس کو مغلوبُ العقل قرار دیا گائے گا۔

۳......ص ۱۴ پر غیر عاقل کی طلاق کے عدمِ وقوع اور مخطی کی طلاق کے واقع ہونے پر ایک اشکال اور پھر ص ۱۵، ۱۶ پر اس کا جواب دیا گیا ہے۔

۴......ص ۱۷ سے طلاقِ غضبان کا مفصل ذکر کیا گیا ہے، جو اس رسالہ کی ایک اہم بحث

ہے۔

ص ۱۷ تا ۲۱ میں ۵ جو بات تحریر کی گئی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ غصہ ایسی چیز نہیں جس کو عادۃً اختلالِ عقل کا سبب قرار دیا جائے، لہٰذا حالتِ غضب میں عام حالات میں انسان کے اقوال وافعال کو معتبر قرار دیا جائے گا، اور اس کی طلاق واقع ہو جائے گی، البتہ اگر غضب کی حالت میں کوئی مختلُ العقل ہو جائے (جبکہ اس صورت کا عموماً وقوع نہیں ہوتا) تو اس کے اقوال و افعال میں اختلال سے اس کا پتہ چلے گا، اگر واقعتاً کوئی شخص مختلُ العقل ہو جائے تو ایسی صورت میں اس کو مغلوبُ العقل قرار دیا جائے گا۔

۵......(الف) ص ۲۲ کے آخر سے لے کر ص ۴۸ تک غضب کے درجاتِ ثلاثہ کو مفصلاً ذکر کیا گیا ہے، اس کے بحث کے دوران ص ۳۱ پر حضرت حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت نقل کر کے ان کا موقف ذکر کیا ہے اور ص ۳۲ کے حاشیہ نمبر ۲ میں اس کی وضاحت بھی کی گئی ہے اور ساتھ یہ بھی ذکر کیا ہے کہ علامہ شامی رحمہ اللہ کی تحقیق بھی اس کے خلاف نہیں۔

(ب)......اس بحث کے دوران ۳۷ تا ص ۴۴ میں علامہ شامی رحمہ اللہ کی عبارت کا ترجمہ اور اس کے ساتھ ساتھ قوسین اور حاشیہ میں اس کی تشریح کی گئی ہے، جس سے کافی حد تک یہ مسئلہ منقح اور واضح ہو جاتا ہے، اور حاصل اس کا یہ ہے کہ جس کی عقل بالکلیہ زائل ہو، اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ وہ حقیقی مجنون اور جنون کے اعلیٰ درجہ پر ہے اور جس کی عقل بالکلیہ زائل نہ ہو، لیکن اقوال وافعال میں اختلاط و بے عقلی غالب ہو، اس کی بھی طلاق واقع نہ ہوگی (لیکن مغلوبیتِ عقل کے دعویٰ کے قبول ہونے کی کچھ شرائط ہیں جن کو ص ۴۹ پر ذکر کیا گیا ہے) لیکن اگر کسی کے اقوال وافعال میں مذکورہ خلل وفساد نہ ہو تو اس صورت میں قضاءً طلاق واقع ہو جائے گی۔

(مؤلف زید مجدہم نے غضب کے درجات اور پھر طلاقِ غضبان سے متعلق جو تفصیل ذکر فرمائی ہے اس میں کوئی قابلِ ذکر بات سامنے نہیں آئی)

۶......(الف) ص ۵۷ تا ص ۷۷ یعنی آخر رسالہ تک طلاقِ سکران کو بیان کیا گیا ہے، اس میں اولاً طلاقِ سکران سے متعلق ائمہ احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کا مسلک واضح کیا گیا ہے۔

(ب)......ص ۶۸ پر مؤلف نے ایک اہم مسئلہ پیش کر کے اپنے رائے ذکر کی ہے۔ [1]

جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرات احناف کا فتویٰ سکران کے معاملے میں زجر وتوبیخ پر مبنی ہے اور عام حالات میں اسی پر فتویٰ دینا چاہیے، اس کی مخالفت نہیں کرنی چاہیے، لیکن دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بعض اوقات اس طلاق کے وقوع سے بیوی اور پورے خاندان کو شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اور بعض جگہوں پر لڑائی جھگڑا اور قتل وغارت تک نوبت آتی ہے، تو ایسی صورتِ حال میں غور کرنا چاہیے کہ اگر زوج سے زیادہ بیوی اور بچوں کو زجر ہوتا ہو اور بیوی کا شرعاً کوئی قصور بھی نہ ہو اور تفریق کی صورت میں فتنہ وفساد کا خطرہ ہو وغیرہ اور شوہر بھی اپنی غلطی پر نادم ہو، تو ان حالات میں سکرانِ محظور کی طلاق عدمِ نفاذ والے قول کے اختیار کر لینے کی گنجائش دینے کی ضرورت ہے، جبکہ احناف میں سے بعض حضرات کا قول بھی عدمِ وقوع کا ہے، اور ضرورت کے وقت اس قول کو لینا انشاء اللہ تعالیٰ خروج عن المذہب بھی نہ ہوگا۔

اس بارے میں عرض یہ ہے کہ آپ نے جو رائے ذکر فرمائی ہے اس کو تحریری طور پر فتویٰ یا رسالہ میں شائع کرنا مصلحت کے خلاف معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اول تو ایسے واقعات شاذ ونادر ہوتے ہیں، والنادر کالمعدوم۔ [2]

---

[1] ملحوظ رہے کہ اب یہ رسالہ علمی وتحقیقی رسائل کی جلد کا حصہ بن کر شائع ہو رہا ہے، اور مندرجہ بالا صفحات کے اعداد اس رسالہ کے پہلے ایڈیشن کے مطابق ہیں۔ محمد رضوان۔

[2] اس بارے میں عرض ہے کہ علمی وتحقیقی سلسلہ اہلِ علم حضرات کے لئے شائع ہوتا ہے، اور جب تک تحقیق کر کے تحریری انداز میں اس کی گنجائش کا اظہار نہیں کیا جائے گا، اس وقت تک اہلِ علم حضرات کو گنجائش کا علم مشکل ہوگا، اس کے علاوہ ہندوستان کی فقہ اکیڈمی کے بھی بہت سے ارکان نے اپنے فیصلے میں عدمِ وقوعِ طلاق کا حکم لگایا ہے، اور ان کا یہ فیصلہ تحریری انداز میں شائع ہوا ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

پھر اس میں مفتی کا اطمینان ضروری ہے، اس لیے اگر کبھی ایسی صورت پیش آئے تو مفتی اس خاص جزئی میں زبانی گنجائش دے سکتا ہے، اسی میں احتیاط ہے۔[1]

والسلام

بندہ عبد الرؤف سکھروی ۶/ ذی الحجہ ۱۴۳۲ھ

(مفتی جامعہ دار العلوم کراچی)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

اس لئے اس قسم کے مسائل میں ہمارا رجحان اسی طرف ہے کہ تحریری طور پر اس طرح کا اظہار کئے بغیر مقصود حاصل نہیں ہوتا اور نہ ہی مفتی کے لئے اس طرح کا فتویٰ دینے کی کوئی سند ہوتی ہے۔ محمد رضوان۔

[1] بندہ کا ایک مدت سے تجربہ کے بعد اس سلسلہ میں موقف یہ ہے کہ احتیاط کے عنوان سے تحقیقات کا راستہ بند نہیں کیا جاسکتا، اور تحقیق جب تک تحریری انداز میں نہ ہو، اس وقت تک اس کا معتد بہ فائدہ نہیں ہوتا۔ اگر سلف بھی اسی طرح زبانی فتوؤں پر اکتفا کرتے، تو آج ان کی رائے سے متاخرین کیسے واقف ہوتے۔ محمد رضوان۔

(ضمیمہ ثانیہ)

حالتِ نشہ کی طلاق سے متعلق

اسلامک فقہ اکیڈمی، ہند کی رائے

اسلامک فقہ اکیڈمی، ہند نے حالتِ نشہ کی طلاق سے متعلق ایک قرارداد منظور کی، اور اس میں بھی اکثر شرکائے سیمینار کی رائے ہمارے موقف کے مطابق سکران کی طلاق کے عدمِ وقوع کی ہے، اس قرارداد کا متن ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

(۱)......ایک کسی شخص نے لاعلمی میں نشہ آور حرام چیز کا استعمال کیا، اور اسے نشہ طاری ہوگیا، اسی حالتِ نشہ میں اس نے بیوی کو طلاق دے ڈالی، تو یہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

(۲)......کسی شخص نے اگر کسی نشہ آور حرام چیز کا استعمال ایسی صورت میں بطور دوا کے کیا، جب ماہر مسلم اطباء کی رائے میں اس کے مرض کا علاج اسی نشہ آور چیز سے ہی ہوسکتا ہے، یا بھوک اور پیاس کی غیر معمولی شدت میں (کوئی حلال چیز فراہم نہ ہونے کی وجہ سے) جان بچانے کے لئے نشہ آور چیز کا استعمال کیا اور اسے نشہ طاری ہوگیا، حالتِ نشہ میں اس شخص نے بیوی کو طلاق دے دی، تو یہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

(۳)......کسی شخص کو شراب یا کسی دوسری نشہ آور چیز کے استعمال پر مجبور کیا گیا، جبر واکراہ کی وہ صورت اختیار کی گئی جس میں اس کے لئے اس حرام چیز کا استعمال کرنا جائز ہوگیا، اس لئے اس نے نشہ آور چیز کا استعمال کیا، اور نشہ طاری ہونے پر

بیوی کو طلاق دے ڈالی، تو یہ طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔

(۴)...... جائز وحلال چیز کے استعمال سے اگر کسی شخص کو نشہ طاری ہوگیا، اور حالتِ نشہ میں اس نے بیوی کو طلاق دے دی، تو یہ طلاق شرعاً معتبر نہ ہوگی۔

(۵)...... کسی شخص نے شراب یا کسی اور نشہ آور چیز کا استعمال اپنی رضامندی سے جان بوجھ کر کیا اور اسے نشہ طاری ہوگیا، لیکن وہ نشہ کی ابتدائی حالت میں ہے، جس میں ایک قسم کا سرور طاری ہوتا ہے، البتہ ہوش وحواس برقرار رہتے ہیں، اور انسان بات سمجھتا ہے، اسی حالت میں وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا ہے، تو اس کی طلاق واقع ہوگی۔

(۶)...... اور اگر اس حالت میں اس کو شدید نشہ طاری ہوگیا، جس کی وجہ سے ہوش وحواس برقرار نہ رہا، بالکلیہ ہوش وحواس کھو بیٹھا، اور اس حالت میں اس نے الفاظِ طلاق استعمال کیئے، تو اس کی طلاق واقع ہوئی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں شرکائے سیمینار دو رائے رکھتے ہیں:

(الف) اکثر شرکائے سیمینار اس طلاق کو واقع نہیں مانتے، ان میں سے چند اہم نام یہ ہیں:

۱۔: مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب ۲۔: مولانا سید نظام الدین صاحب (امیر شریعت بہار واڑیسہ)

۳۔: مولانا یعقوب اسماعیل منشی صاحب ۴۔: قاضی عبد الجلیل صاحب (قاضی امارتِ شرعیہ)

۵۔: مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب ۶۔: مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب (قاضی، لکھنؤ)

۷۔: مولانا ابو العاص وحیدی صاحب ۸۔: مفتی جنید عالم ندوی صاحب (مفتی امارت شرعیہ، بہار واڑیسہ)

۹۔: مولانا محمد سلمان حسینی ندوی صاحب ۱۰۔: مولانا خلیل الرحمٰن سجاد نعمانی صاحب

۱۱۔: مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب ۱۲۔: مفتی جمیل احمد نذیری صاحب

۱۳۔: مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب ۱۴۔: مولانا صباح الدین ملک قاسمی صاحب

۱۵ ۔:مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب ۱۶ ۔:مولانا خورشید احمد قاسمی صاحب

۱۷ ۔:مولانا شفیق احمد مظاہری صاحب(بردوان) ۱۸ ۔:مولانا مبارک حسین ندوی صاحب(نیپال)

۱۹ ۔:مولانا خورشید انور اعظمی صاحب ۲۰ ۔:مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب

۲۱ ۔:مولانا قاری ظفر الاسلام صاحب ۲۲ ۔:مولانا راشد حسین ندوی صاحب

۲۳ ۔:مولانا ریاض احمد سلفی صاحب ۲۴ ۔:مولانا اسرار الحق سبیلی صاحب

(ب)درجِ ذیل حضرات طلاق واقع ہونے کے قائل ہیں:

۱ ۔:مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب ۲ ۔:مفتی عبدالرحمٰن صاحب(دہلی)

۳ ۔:مفتی محبوب علی وجیہی صاحب ۴ ۔:مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب

۵ ۔:مولانا ابوسفیان مفتاحی صاحب ۶ ۔:مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی صاحب

۷ ۔:مولانا ابوبکر قاسمی صاحب ۸ ۔:مولانا ابوجندل صاحب

۹ ۔:مولانا اختر امام عادل صاحب ۱۰ ۔:مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب

۱۱ ۔:مولانا عبداللطیف پالنپوری صاحب ۱۲ ۔:مفتی سعید الرحمٰن صاحب،ممبئی

۱۳ ۔:مولانا عبدالقیوم صاحب ۱۴ ۔:مولانا عبداللہ مظاہری صاحب،بستی

۱۵ ۔:قاضی کامل صاحب ۱۶ ۔:مولانا نذیر احمد کشمیری صاحب

۱۷ ۔:مولانا احمد دیولوی صاحب ۱۸ ۔:مولانا جمال الدین صاحب

۱۹ ۔:مولانا محمد حمزہ گورکھپوری صاحب ۲۰ ۔:مولانا ابرار خاں ندوی صاحب

(بارہواں فقہی سیمینار ’’بستی‘‘ بتاریخ ۵تا۸/ ذیقعدہ ۱۴۲۰ھ،مطابق 11 تا14 اکتوبر 2000ء)

وَاللّٰہُ سُبۡحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعۡلَمُ وَعِلۡمُہٗ اَتَمُّ وَاَحۡکَمُ.

ختم شد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی وتحقیقی سلسلہ

جڑواں شہروں

Twin cities

دو یا زیادہ متصل اور جڑواں شہروں Twin cities میں مبدءِ سفر و مبدءِ قصر کا حکم

اور جڑواں شہروں Twin cities میں سفر و اقامت سے متعلق

چند اہم مسائل پر تحقیقی کلام

مؤلف

مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران چاہ سلطان راولپنڈی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی و تحقیقی سلسلہ

حج میں قصر واتمام کی تحقیق

حج میں نماز کے قصر کا سبب سفر ہے، یا نسک؟ اور مسافتِ سفر کی مقدار کیا ہے؟ موجودہ دور میں منیٰ ومزدلفہ، سفر وحضر اور قصر واتمام کے اعتبار سے مکہ شہر کے تابع ہو چکے اور مکہ شہر کا حصہ بن چکے ہیں یا نہیں؟ حجاجِ کرام کا حج کے موقعہ پر، منیٰ اور مزدلفہ میں قیام کرنا مکہ میں قیام کرنا کہلائے گا؛ یا الگ الگ مواضع میں قیام کرنا قرار دیا جائے گا، اور حجاجِ کرام ان مقامات پر حج کے قیام کے زمانے میں قصر کریں گے یا اتمام؟

اس سلسلہ میں موجودہ علماء وفقہاء کی کیا آراء اور دلائل ہیں؟

رسالہ ھٰذا میں ان پہلوؤں پر کلام کیا گیا ہے۔

اور آخر میں اہلِ علم واکابر حضرات کی آراء بھی شامل ہیں

مؤلف

مفتی محمد رضوان

مدیر

ادارہ غفران چاہ سلطان راولپنڈی